Filosofía

Pierre Grimal

LOS EXTRAVIOS DE LA LIBERTAD



gedisa

Filosofía

LOS EXTRAVIOS DE LA LIBERTAD

¡Libertad o muerte! Dilema falaz, replica Pierre Grimal: la verdadera libertad sólo se cumple plenamente en la muerte.

¿De dónde proviene, entonces, ese mito de la libertad, que conlleva tantas esperanzas portadoras de tantas carnicerías? Pierre Grimal describe su origen y aparición, desde la primera definición negativa (ser libre era lo mismo que no ser esclavo) hasta llegar a la acepción metafísica (la libertad de conciencia y de ser), pasando por su ambigua transformación política (la libertad cívica).

Al analizar las estructuras originales de las sociedades griega y romana, Pierre Grimal nos pone de manifiesto la auténtica historia de la libertad. Denuncia así la "desvergonzada impostura" de la presunta libertad ateniense y establece que únicamente Roma conoció una libertad semejante a la inasible imagen que se forjan de ella los hombres.

Esta historia es la de un recorrido sembrado de yerros trágicos o sublimes –que recuerdan la trayectoria de Ulises errabundo en busca de la sabiduría– al término del cual aparece la plena significación de un concepto que para unos representa la más alta dignidad del hombre y para otros, una superchería creada para desgracia propia.

Al revelarnos lo que fue en otro tiempo la libertad, Grimal nos hace comprender lo que cabe esperar hoy de ella.

ISBN 84-7432-397-5

9 788474 323979

gedisa editorial

Código : 2.356

Colección Hombre y Sociedad
Serie

LOS EXTRAVIOS DE LA LIBERTAD

por

Pierre Grimal



Título del original francés:
Les erreurs de la liberté

Traducción: Alberto L. Bixio
Diseño de cubierta: Gustavo Macri
Composición tipográfica: Estudio Acuatro

Primera edición, Barcelona, 1990

ISBN: 84-7432-397-5
Depósito legal: B. 1.081 - 1991

Impreso en España
Printed in Spain

Impreso en Romanyà/Valls, S. A.
Verdaguer 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

*"Cuando mediante el señuelo
de la libertad se ha logrado se-
ducir a las muchedumbres, éstas
son arrastradas a ciegas apenas
oyen tan sólo su nombre."*

BOSSUET

Indice

Introducción 11

1. La "libertas" republicana 19

2. Los combates de la libertad 49

3. La libertad sacralizada 79

4. La conquista heroica 113

5. La libertad bajo los Césares 147

Orientaciones bibliográficas 175

Indice temático 179

Introducción

Nadie duda de que la palabra libertad sea una de las más oscuras que existan. Esto no ofrecería inconveniente mayor si al propio tiempo no fuera uno de los vocablos más conmovedores y más peligrosos que se conocen. La libertad, que se concibe comúnmente como una fuente de espontaneidad y vida, como la manifestación misma de la vida, se revela en la experiencia como algo inseparable de la muerte.

Ninguna forma de vida, en efecto, es espontaneidad pura. Desde muy temprano se nos impone la sensación de los límites que nos encierran por todas partes: límites de nuestro cuerpo, límites debidos a las cosas que nos resisten y con las cuales hay que usar de astucia, límites que resultan de la presencia de los demás en todas las edades de nuestra existencia. Pero si, mediante el pensamiento, suprimimos todos esos obstáculos, se hace evidente que al mismo tiempo suprimimos las razones que tenemos para obrar y para afirmar nuestra libertad, se hace evidente que toda vida es una lucha y que el obstáculo es todo aquello que nos permite existir, aquello que nos hace cobrar conciencia de nuestra voluntad al resistirse a nosotros. Sólo hay libertad absoluta en una soledad absoluta y, finalmente, en la muerte.

Guizot aseguraba, en su *Historia de la civilización en Europa*, que el mundo antiguo había ignorado el sentimiento de la libertad en su "estado puro". Guizot entendía por esta expresión "el placer de sentirse hombre, el sentimiento de la personalidad, de la espontaneidad humana en su libre desarrollo". Un sentimiento, decía, que no existía entre los bárbaros o, como los llamaba Guizot, los "salvajes". Guizot hacía esta afirmación en la época del romanticismo y apoyándose en Rousseau, Châteaubriand y... Tácito. Dicha afirmación no responde a ninguna verdad histórica. Después de Guizot, sabemos, gracias a los esfuerzos de los etnólogos, que las sociedades de los pueblos "salvajes" son también las más sometidas: a creencias sofocantes, a ritos, a costumbres estrictas,

a la tiranía de un jefe o de un grupo. Esas sociedades dependen también muy estrechamente de las condiciones materiales de su vida, siempre amenazada por las fuerzas naturales. En realidad, no hay servidumbre más completa que la de los "salvajes", aun cuando el hombre civilizado tenga la ilusión de que llevan una vida libre. La libertad de que gozamos nosotros mismos se olvida y se pasa por alto como el aire que respiramos.

Uno de los caracteres esenciales de las civilizaciones antiguas es el haber liberado casi totalmente a los hombres de las tiranías de la naturaleza: primero, en la edad neolítica con la invención y el perfeccionamiento de la agricultura, luego al establecerlos en ciudades que eran inseparables de un suelo sagrado. En esas ciudades los hombres tenían la seguridad de perdurar y las funciones sociales estaban suficientemente diferenciadas para que cada uno pudiera disponer por lo menos de una parte de *su* tiempo y de *sus* fuerzas para utilizarlos a su gusto. La ciudad antigua inventó el "ocio", que es una forma de la libertad personal. En Grecia nace la civilización del ágora, donde apareció el diálogo libre; también está allí la civilización del teatro, en la que el espectáculo "polariza" la atención y la sensibilidad de quien lo escucha y lo contempla y borra por un tiempo las oposiciones, los conflictos, en que chocan las libertades personales. También se da allí la civilización del discurso, en la que el apremio ejercido por el hombre hábil en el uso de la palabra culmina en la aquiescencia del auditorio. En Roma, con algunas variantes, se encontrará esta misma "conciliación" de las libertades "espontáneas" y del *otium* —es decir, la posibilidad de disponer del espíritu y del cuerpo a voluntad— que será una de las conquistas de que podrán enorgullecerse los romanos a justo título.

De manera que no es exacto, como lo afirmaba Guizot, que sólo la libertad política había preocupado siempre a las civilizaciones antiguas. Estas conocieron también la libertad de ser: el respeto de las personas, de su seguridad, el derecho de propiedad, el derecho de fundar una familia y de perpetuarla... lo cual seguramente no dejaba de acarrear limitaciones. Esas libertades fundamentales eran independientes del régimen político en vigor, monarquía, oligarquía, democracia o tiranía. Dichas libertades estaban vinculadas con la condición social de las personas y definidas de manera esencialmente negativa por el hecho de no ser uno esclavo. Aquí se encuentra la separación fundamental entre las dos categorías de seres humanos que constituyen la sociedad antigua. Los "ciudadanos", los "hombres libres" pueden o no participar en

el gobierno de la ciudad. No por esto son menos "libres" y sólo en virtud de una metáfora abusiva habrá de decirse que los súbditos de un rey son sus "esclavos". La "tiranía", en el sentido moderno del término, sólo comienza a partir del momento en que el rey intente violentar las conciencias.

La antigüedad también conoció intentos de esta índole. Los poetas trágicos griegos fueron sensibles a este problema. Veremos que la tragedia ática, con Esquilo en el *Prometeo* o en la *Orestíada* y con Sófocles en su *Antígona*, llevó ese problema a la escena. Los poetas y los filósofos reivindican el derecho a la rebelión cuando dos morales están en conflicto, pero ese derecho no tiene el fin de oponer una persona a otra; la persona se borra y cede el lugar a una norma abstracta. Cuando rinde los honores fúnebres a su hermano, Antígona no lo hace para glorificarse ella misma, sino para obedecer a los dioses. ¿Existe, pues, una libertad de la obediencia? Sí, siempre que esa obediencia sea razonada, querida, si es sumisión a lo que nos sobrepasa. Y también ésta es una conquista del espíritu antiguo. Los dioses participaban entonces en la vida de la ciudad. Entre ellos y la comunidad hay un intercambio de servicios; a los sacrificios ofrecidos por los hombres en los altares responde la protección divina. Pero la oración no tiene como única finalidad obtener esta o aquella ventaja; es un acto de reconocimiento de las potencias que aseguran el orden del mundo, hacen el futuro menos incierto; la oración es pues una comunión con lo divino. El hombre griego "que obedece" al oráculo, lo hace interrogándose sobre lo que el dios quiso decir. Trata de poner en armonía su acción con lo que cree comprender del mensaje que le comunicó la pitonisa o el sacerdote. Ese mensaje es oscuro, el hombre puede escoger entre varias interpretaciones. El dios le ha dejado ese espacio a su libertad.

Lo que es cierto en el caso de Grecia y de sus oráculos ambiguos no lo es menos en el caso de Roma y de los auspicios y presagios. Aquí tampoco los dioses obligan a hacer una determinada cosa. Simplemente muestran la dirección y no imponen nada. A las conciencias les corresponde elegir. Y éstas decidirán según sus luces. La religión no abolió la razón. Lo que cada cual entiende representa la diferencia que hay entre una voluntad conforme con el orden universal y otra voluntad que se rebela contra él. Pero una y la otra son igualmente "libres".

Esta complejidad de la libertad, en las sociedades y en los espíritus antiguos, y el contenido diferente del concepto según los siglos han sido con frecuencia pasados por alto y no faltan ignoran-

cias y anacronismos en la aplicación que los modernos hicieron de él. Cuando los revolucionarios de 1789 invocaban los combates sostenidos en Roma "por la libertad" —la expulsión de los reyes o el asesinato de César—, lo hacían ateniéndose a sus recuerdos del colegio, es decir, a una lectura sumaria de los textos antiguos. Pero no iban más allá de eso. Por lo demás, no habrían podido hacerlo. Los conocimientos que se tenían entonces del pensamiento antiguo no eran muy precisos, pero la historia, sobre todo si uno sólo la entrevé, es muy complaciente con las ideologías y alimenta las pasiones. Nunca el nombre de Bruto fue más frecuentemente citado que en los peores momentos de la Revolución Francesa. Era un nombre que tenía la ventaja de designar a la vez al asesino de César —ese "tirano"— y al primer cónsul elegido en Roma, aquel que casi cinco siglos antes de los idus de marzo del año 44 había hecho expulsar a los reyes. Cuando se pronunciaba ese nombre, nunca era claro a quién se refería. La realidad histórica se esfumaba en la bruma del símbolo.

Verdad es que el vocablo libertad se encuentra en todas partes en el mundo antiguo: *libertas* en Roma; 'Ελευθερία en Grecia. Aparece en miles de pasajes de autores antiguos. En nombre de la libertad los atenienses combaten en Maratón; por la libertad los hoplitas prestaron juramento y se comprometieron a morir antes que a vivir como "esclavos", aun cuando, como veremos, se tratara de una "esclavitud" puramente simbólica. También la libertad invocaron Bruto y Casio, los principales conjurados de los idus de marzo en el año 44 a. de C. cuando apuñalaron a César. Pero, ¿se trataba de la misma libertad en todos los casos?

Lo que reclamaban los atenienses amenazados por los persas de Darío era el derecho de que gozaba un pequeño grupo (los "hombres-libres") a deliberar en la asamblea sobre los asuntos del estado, el derecho a sortear a los magistrados a fin de que cada cual tuviera por turno una parte del poder, lo cual significaba también la negativa a volver a la época de los "tiranos", a la época de Pisístrato y de Hipias, por próspera que hubiera sido la ciudad bajo el reinado de estos hombres. No se trataba aquí de esclavos ni de su "libertad".

En Roma, cuando fueron expulsados los reyes, la idea que se tenía de la libertad no era muy diferente. También en Roma había esclavos que estaban integrados (más directamente, según parece, que en el mundo griego) en los grupos familiares que constituían el armazón de la comunidad. Desde este punto de vista su dependencia no difería mucho de la que pesaba sobre los miembros

"libres" de la *familia*, las esposas y sus hijos. En la Roma arcaica, las mujeres no son más independientes que en Grecia. Jurídicamente las mujeres son eternamente "menores de edad" y están sometidas a la autoridad del "padre", jefe de la familia. Esto significa que sus relaciones con el resto de la ciudad se establecen por intermedio del padre, especialmente ante la ley. Esta situación durará muy largo tiempo y fue menester gran ingeniosidad por parte de los juristas para imaginar artificios apropiados a fin de disminuir y finalmente borrar esas cadenas. A fines de la república llegó un día en que las mujeres romanas pudieron disponer en la práctica de sus propios bienes, gracias a la complacencia de un tutor que ellas mismas elegían; y hasta tuvieron la posibilidad de "repudiar" a su marido y, según las palabras de Séneca, algunas de ellas contaban los años no por el nombre de los cónsules, ¡sino por el de sus sucesivos maridos! No olvidemos tampoco que otras mujeres que no pertenecían a familias de vieja cepa tenían la posibilidad de renunciar, por simple declaración ante el pretor, a su condición de "matronas" y de vivir a su gusto con quien se les antojara. La sujeción a que estaban sometidas las "matronas" tenía el fin de mantener la pureza de la sangre, de asegurar la continuidad auténtica del linaje. Esa era la condición para que sus hijos fuesen *liberi*, una palabra que definía al propio tiempo la pureza del origen y su condición de personas libres. La obligación que pesaba sobre su madre era la condición de esa libertad.

Si la sujeción jurídica de la mujer tendió a disminuir y por fin a desaparecer en el mundo romano, lo mismo ocurrió con la condición de los esclavos que por cierto se verificó más lentamente pero de manera irresistible. También en esto la comunidad romana se mostró más liberal que la ciudad griega, tanto a causa de la vieja ideología de la *familia* como a causa de circunstancias políticas nuevas: la formación de un imperio con vocación universal, en el que el "derecho de gentes" tendía a cubrir y eclipsar el derecho de los ciudadanos, el "derecho de los quirites", elaborado en la época en que el pueblo romano debía oponerse todavía a otros pueblos y velar celosamente por la conservación de su ser propio, es decir, por salvaguardar su "libertad", otro nombre dado a su personalidad. Esta progresiva desaparición de las barreras que separaban la libertad y la esclavitud y que se comprueba a fines de la república es quizá la mayor de las conquistas de Roma, una conquista en la que no hubo derramamiento de sangre y que se produjo gradualmente, de generación en generación, hasta la desaparición completa de la esclavitud, retrasada por las necesidades

de la economía, pero preparada para sucesivas dulcificaciones, especialmente durante el reinado de Justiniano.

En cuanto a la "libertad" de los ciudadanos, se consolidó ella también cada vez más sólidamente al transcurrir los siglos. Reivindicación política a fines de la república, sólo había dejado buenos recuerdos. Pero parecía inseparable de la violencia y de la sangre, de la guerra civil, de las expoliaciones, de las revoluciones producidas en las ciudades, de las conjuraciones con desprecio de las leyes humanas y divinas. Habían sido necesarios prolongados esfuerzos para establecer un régimen que hiciera olvidar esa larga serie de males. Y Augusto lo logró. Fue honrado a semejanza de un dios y nunca más se retornó a la época de la *libertas*.

Esto en modo alguno significa que el imperio hubiera quedado reducido a la esclavitud. Veremos en virtud de qué conciliaciones el orden romano y la libertad terminaron por armonizar. Se sabe que el imperio no estuvo apoyado nunca en un gran número de legiones, que eran simples fuerzas de policía antes que un verdadero ejército, puestas en las manos de los gobernadores. Las ciudades de las provincias eran "libres" en el seno de la "paz romana" que nunca fue sangrienta ni tiránica.

La libertad es un concepto (o un sueño) multiforme. Si seguimos en la antigüedad (y no nos proponemos sobrepasar aquí los límites del mundo antiguo) los meandros de su historia no podemos dejar de pensar en Ulises que fue de país en país, de error en error entre los pueblos más diversos que poco a poco le comunicaron la sabiduría. La libertad, ¿ha sentado cabeza en el curso de ese "errar"? Así nos ha parecido. La idea que el hombre se ha forjado de ella cambió de siglo en siglo. Se le reconoce la libertad interior al esclavo, libertad que prepara su libertad jurídica, las víctimas del "tirano" atestiguan la dignidad humana; la libertad cívica se apoya en leyes cada vez más precisas, tanto que del "tiempo de los romanos" subsiste la imagen de un mundo en el que la ley se impone a la violencia. En Ravena, los mosaicos de San Vitale conservan ese testimonio hasta nuestros días.

En aquel mundo apaciguado, los filósofos enseñan "libremente" que los hombres pueden alcanzar la libertad practicando las "virtudes" que son propias de su naturaleza. Los estoicos, cuya influencia llegó a su apogeo durante el reinado de Marco Aurelio, mostraban que sólo era ilusión todo lo que la opinión estimaba o creía vinculado con la libertad. Lo que nos contraría y nos hiere no es ni debe ser más que el medio de conquistar la verdadera libertad, la libertad que está en armonía con la voluntad de los dioses.

No somos libres ni de vivir ni de venir al mundo, ni de morir o de no morir. Pero tenemos la libertad de aceptar la muerte. Una vez más, es en la muerte y por ella como se realiza nuestra libertad. Así hablaba y escribía el emperador Marco Aurelio en el libro de sus *Pensamientos*.

1

La "libertas" republicana

De manera que, el 15 de marzo del año 44 a. de C., Bruto, Casio y sus amigos conjurados para dar muerte a César asesinaron brutalmente en el Campo de Marte a quien había extendido el imperio de Roma hasta los límites del mundo, desde los bordes del océano occidental hasta las orillas del Oriente, en adelante pacificado. Y los conjurados hacían aquello porque, según decían, querían devolver a Roma la libertad.

¿No recordaban acaso que cinco años antes, a principios de enero del año 48, ese mismo César había cruzado los límites de su provincia que abarcaba las Galias y el Ilírico, que a la cabeza de su ejército había cruzado el célebre Rubicón y se había colocado en estado de insurrección porque también él apelaba a la libertad? Un asesinato, una guerra civil constituían un balance bien pesado.

A orillas del Rubicón, César había declarado solemnemente ante los soldados de la legión XIII (todos ciudadanos, como lo eran los legionarios, y por consiguiente directamente interesados en el mantenimiento de la libertad cívica) que salía de la legalidad para impedir que el senado se opusiera por la fuerza al ejercicio del derecho de veto que tenían los tribunos. Ese derecho de veto, suprimido durante algunos años por la dictadura de Sila y restablecido después, era considerado generalmente como el último baluarte de la libertad. Había sido instituido en el mismo momento en que se instituyó el colegio de los tribunos del pueblo durante el primer siglo de la república y daba a los tribunos el poder de oponerse a todo acto de un magistrado que les pareciera arbitrario. Ahora bien, ocurría que en aquel año, durante las primeras sesiones del senado los cónsules, enemigos de César, habían intentado llamarlo a Roma para poner fin a su mando con la esperanza de acusarlo por actos ilegales que no podrían dejarse de descubrir, mediando ciertas argucias jurídicas, en la administración de sus provincias. Los tribunos habían opuesto su veto. La mayoría del

senado había decidido hacer caso omiso de ello, lo cual era de una dudosa legalidad. Los tribunos, en lugar de entablar una batalla jurídica que seguramente habrían perdido (ya fuera que realmente temieran alguna violencia, ya fuera que hubieran querido suministrar a César un pretexto para que acudiera a salvar la "libertad" y así imponer su voluntad al senado) abandonaron a Roma y fueron a refugiarse en el campamento del vencedor de las Galias.

Los soldados de la legión XIII, cuando hubieron oído el discurso de su jefe lo aclamaron y sin vacilar lo siguieron a la guerra civil. La causa de César les parecía evidentemente excelente. La palabra libertad había mostrado su habitual eficacia.

En varias ocasiones esta tesis fue recordada por César a sus adversarios. Por ejemplo, cuando en la ciudad de Corfinio, situada en el corazón de los Apeninos, César asediaba al muy noble y muy obstinado Domicio Enobarbo, que mandaba uno de los ejércitos del senado, le decía a Cornelio Léntulo Spinther que había ido a negociar con él la rendición de la plaza:

> "que nunca había salido de su provincia para hacer mal a quien quiera que fuere, sino para defenderse contra las afrentas de sus enemigos, para restablecer en la dignidad que era la suya a los tribunos de la plebe, expulsados de la ciudad a causa de ese asunto, y para *devolver la libertad al pueblo romano* oprimido por una facción de unos pocos".

De manera que el mismo hombre y por una misma acción —que era tomar el poder por la fuerza— podía apelar a la libertad e iba a ser muerto por un grupo de hombres que ¡lo acusaban de haber arrebatado la libertad a los ciudadanos!

Tal vez pueda pensarse que (como se ha dicho también de Cicerón) César hablaba y escribía como abogado muy hábil, que sus declaraciones hechas al comienzo de la guerra civil no eran más que pretextos para encubrir sus verdaderas intenciones; o también podría pensarse que, posteriormente y cualquiera que haya sido su primera intención, César se había dejado arrastrar con el ejercicio de la soberanía de hecho a considerarse como un monarca y había renunciado a restituir al "pueblo" (pero, en realidad, ¿a quién?) la dirección del Estado. Podrían encontrarse argumentos tanto en favor de una tesis como de la otra. No puede negarse que en la práctica César, una vez dictador, tendrá en sus manos todos los poderes, que decidirá como amo soberano todos los negocios, desde la reforma del calendario hasta las relaciones con los pueblos extranjeros, la composición de los tribunales, la sucesión de

los cónsules y de los demás magistrados. No consultaba ni al senado ni a las asambleas tradicionales (los *comitia centuriata*, los *comitia tributa*). No puede negarse entonces que la *libertad*, si se entiende por esta palabra la participación efectiva de los ciudadanos en cualquier forma para decidir cuestiones importantes, había sido confiscada por César. De suerte que una vez más y como por obra de una fatalidad ineluctable se había instaurado una tiranía en nombre de la libertad. Un hombre se había convertido en "la ley viviente" y había nacido un régimen monárquico.

Todo esto aparece claramente en las cartas de Cicerón escritas durante los últimos meses del año 45 y principios del año 44. La "tiranía" de una facción (la que amenazaba a César a principios del año 49 y tendía a privarlo de su posición dentro del Estado en contra de toda equidad) había sido reemplazada por la arbitrariedad de un solo hombre. Poco importa que no se condujera como un tirano (en el sentido en que los modernos entienden este término), poco importa que se mostrara justo, clemente, hábil, generoso. Asistido por algunos amigos sólo él decidía y eso bastaba para que se lo condenara. Era pues cierto que César había luchado por la libertad (es decir, por el funcionamiento tradicional de las instituciones del Estado) y al mismo tiempo la había en realidad suprimido. Pero, ¿se trataba verdaderamente de la misma libertad?

Al comienzo de la guerra civil, lo que estaba en juego era el derecho de los tribunos a paralizar la acción de un magistrado o de un cuerpo político (en ese caso el senado): un solo hombre, un tribuno de la plebe se arrogaba pues (¡con toda legalidad sin embargo!) un poder que a nosotros nos puede parecer exorbitante y contradictorio, el poder de bloquear el funcionamiento de las instituciones en virtud de las cuales el tribuno afirmaba su derecho. Los dos tribunos que defendían a César en el año 49, Marco Antonio y Q. Casio, se comportaban como monarcas y probablemente se los podía acusar también a ellos de tiranía. En realidad, existía una especie de tiranía de los tribunos que se había ejercido frecuentemente en el pasado y había conducido a situaciones revolucionarias. En la época de César, todos los senadores recordaban ejemplos célebres. En primer lugar el ejemplo de Tiberio y de Cayo Graco (los Gracos) que habían intentado también ellos perturbar las instituciones tradicionales y habían violentado su funcionamiento para asegurar el éxito de su política. Los dos habían perecido en nombre de la libertad a la que apelaban y a la que también apelaban sus adversarios. Luego actuaron Livio Druso, Sa-

turnino y Glausias, tribunos cuyas funciones resultaron funestas para la república, y siempre en nombre de la libertad los episodios estuvieron acompañados de matanzas.

Por todas estas razones era muy difícil decidir si César, al iniciar la guerra civil, combatía por la libertad o contra la libertad. ¿Consistía ésta en reconocer a un solo magistrado poderes tan amplios como los que pretendían los tribunos o en hacer de manera que una asamblea legalmente establecida hiciera caso omiso de ellos si juzgaba que así lo exigía el interés del Estado? No había pues una sola libertad; había dos: aquella a la que apelaba César y aquella a la que apelaban sus adversarios. Semejante conflicto sólo podía encontrar su solución en la violencia que, dando la victoria a una parte, haría desaparecer a la otra.

Tal vez el problema podría haberse resuelto mediante leyes propuestas, por ejemplo, por un cónsul y adoptadas por los *comitia centuriata*, según la regla. Pero la situación era de tal gravedad que nadie pudo encarar esa solución, las pasiones de ambas partes no lo permitieron. Aquí el pueblo y el senado ya habían perdido su "libertad", es decir, la posibilidad de decidir otra cosa. Y no la habían recuperado cuando el poder de César (su "libertad" reconquistada) pareció insoportable a algunos. De nuevo fue la violencia la que decidió. La muerte de César fue decidida por los conjurados para que le fuera devuelto al senado el poder de decisión que le habían negado los tribunos del año 49. Una vez desaparecido César, ese poder fue restituido al mismo senado, cuyo miembro más eminente era entonces el ex cónsul Cicerón. ¿Se había por fin recuperado la libertad?

Nada de eso. En su testamento político (la célebre inscripción de Ancira), Augusto, al resumir sus actos, comienza diciendo así:

> "A la edad de veinte años reuní un ejército por mi propia iniciativa y a mi costa, y gracias a ese ejército devolví la libertad al Estado oprimido por la tiranía de una facción".

La "facción" tiránica es también esta vez el senado al que el joven Octavio (el futuro Augusto) comenzó sirviendo, pero al que bien pronto obligó, mediante las armas, a conferirle poderes extraordinarios que Octavio compartió con los enemigos de la víspera, Marco Antonio y el escurridizo Lépido. No nos asombremos de que el testamento de Augusto repita casi palabra por palabra las declaraciones de su tío abuelo y padre adoptivo pronunciadas al comienzo de la guerra civil. Lo que resulta más sorprendente es el hecho de que las palabras de aquel testamento son un eco de las que pronunció Cicerón en el tercer discurso contra Antonio (la *Terce-*

ra Filípica) y en alabanza de Octavio en la época en que todavía ambos tenían a Antonio como enemigo común:

> "C. César (es decir, Octavio, según el nombre que le había dado su adopción por César), siendo aún un hombre joven y sin que siquiera nosotros se lo pidiéramos ni lo pensáramos, reunió un ejército y gastó sin cuento su patrimonio...".

Y Cicerón continuaba afirmando que el joven César, Octavio, había "liberado" el Estado de ese flagelo que era entonces Antonio... desde luego antes de aliarse con él, ¡y siempre en interés de la libertad!

Era inevitable que al terminar esta larga serie de esfuerzos para "restablecer" una libertad que cada vez se juzgaba amenazada, la libertad del Estado terminara por desaparecer. ¿Quién podría pretender que la libertad se hubiera recuperado cuando se asesinó a César? ¿Cómo no comprobar que esa palabra, repetida de generación en generación, había terminado por vaciarse de todo contenido preciso, que sólo hablaba a la sensibilidad de quienes la oían, aunque conservaba la fuerza y empuje irresistibles —e irracionales— que le conocemos a través de los siglos?

Durante la revolución que siguió a la toma del poder por parte de los triunviros —Marco Antonio, Octavio, Lépido—, la idea de libertad, o por lo menos su nombre, fue evocada frecuentemente, como nos lo confirma la inscripción de Ancira. Allí Augusto nos asegura que devolvió la libertad al pueblo romano y, según veremos, su acción en el imperio resultó positiva, pero en el interior de Roma y en lo inmediato, ¿a quién fue restituida esa libertad? No a los ciudadanos de las asambleas, puesto que el mismo príncipe una vez que quedó establecido el nuevo régimen hacía valer en las elecciones todo su peso y en realidad repartía las magistraturas a su gusto. Tampoco al senado cuyos miembros eran precisamente los mismos hombres llevados a las magistraturas por Augusto, hombres que reconocían por eso mismo la eminente "majestad" del príncipe. El pueblo llega a ser entonces una entidad mal definida, pues en principio es "libre" pero sin que esa libertad llegue a concretarse de manera precisa.

Pero, en realidad, el debate no gira alrededor de las instituciones políticas, y el término "libertad" no debe engañarnos. Según la más antigua tradición romana que nunca se interrumpió desde la época de los reyes, la libertad es independiente de la forma de constitución que rige el Estado; es el nombre que se le da al hecho de que en ese Estado está garantizada la condición jurídica de

cada uno, el hecho de que una persona sea ciudadana y todo lo demás, esto es, que pueda poseer bienes que nadie pueda disputarle ni quitarle, redactar un testamento y que su cuerpo esté protegido de la violencia. En sí misma y reducida así a lo esencial, esta libertad es una realidad tangible, cotidiana, la cual asegura que uno no será castigado con una pena corporal ni encarcelado sin juicio, que no se lo condenará a pagar una multa y que una sentencia cualquiera que sea ésta sólo puede ser pronunciada por un tribunal regularmente constituido y compuesto de ciudadanos que poseen los mismos derechos que el acusado. Ser libre en esas condiciones significa de manera negativa no ser esclavo. El esclavo, en efecto, es la *cosa* de su amo, no posee ni bienes ni familia, no dispone de su cuerpo. En cambio, el ciudadano tiene el derecho de poseer bienes muebles e inmuebles, dirige a una familia sobre la cual tiene plena autoridad y de la cual es responsable ante los demás ciudadanos; también es el administrador del patrimonio que le legó su padre y que él tiene el deber de transmitir a sus propios descendientes. El ciudadano es esencialmente una "entidad de derecho", y su libertad consiste en la circunstancia de que dicha entidad es "intocable". ¡Todo lo que tienda a suprimirla o a mutilarla es un crimen contra la libertad!

Pero lo cierto es que esa libertad no se extiende directamente a todos los otros miembros de la familia. Veremos en virtud de qué principio ello es así y cuáles son las consecuencias de este estado de derecho. A decir verdad, ciudadano "libre" sólo es el jefe de una *familia*; ésta (dejando de lado a los esclavos) sólo es libre globalmente y a través de su jefe. Los hijos se llaman *liberi*, lo cual significa probablemente que por su nacimiento integran la *familia* y que de derecho poseen una libertad análoga a la de sus padres dentro del marco del Estado. Por esa razón un atentado contra el grupo familiar es un atentado contra la libertad. Así lo muestra claramente la historia de la revolución del año 509 a. de C. cuando los Tarquinos fueron expulsados de Roma y así quedó abolida la monarquía.

En aquel año, un pariente del rey había abusado del honor de una mujer. El joven Tarquino había violado a Lucrecia, esposa de uno de sus primos al que la tradición llama Tarquinio Egerio Colatino. Crimen contra la joven mujer que no había querido sobrevivir a su deshonor por más que sólo hubiera cedido a la violencia. Sobre ese hecho, los historiadores romanos posteriores construyeron toda una novela sentimental. Nos dicen que la triste suerte de la esposa virtuosa conmovió al pueblo que concibió ho-

rror por el rey y sus parientes y que a instigación de Junio Bruto los proscribió para siempre. En el mismo momento se hizo el juramento de no tolerar nunca que hubiera un rey en Roma. Ese juramento de execración se observaba todavía en Roma cinco siglos después y nunca fue olvidado. Ese juramento contribuyó poderosamente a encender la cólera popular contra César, cuando Marco Antonio en las fiestas lupercales del año 45 le ofreció públicamente la diadema, insignia de los reyes. Esta reacción apasionada, irreflexiva, obligó a Augusto a inventar una forma política nueva y a instaurar el principado. Lo cual fue para la libertad y sus historia un hecho de gran importancia.

Sin embargo, lo que provocó la revolución no fue la muerte de Lucrecia en sí misma. El pueblo se sublevó, no para vengarla personalmente. El crimen cometido por el joven Tarquino era mucho más grave. Era un atentado contra el derecho y tenía valor ejemplar pues el joven libertino con su acto había puesto en una familia la mancha indeleble del adulterio, había roto la continuidad del linaje, interrumpido la sucesión de los antepasados. Había atacado el ser mismo de esa *gens*, había atacado su libertad al suscitar una descendencia incierta, de la cual no se podía saber si perpetuaba realmente (ante los ojos de los dioses y de los hombres) a los padres que se habían sucedido de generación en generación. Poco importaba saber si de la violación misma nacería o no un bastardo. Las consecuencias eran mucho más graves: lo que continuaba siendo *spurius* era el hijo que podría engendrar en el futuro el padre legítimo, porque su madre ya no sería nunca "pura"; ese hijo no podría ocupar su lugar en la línea familiar.

Por irracionales que puedan parecernos semejantes creencias, no por eso dejaban de ser otros tantos dogmas admitidos por todos en la Roma arcaica y nunca desaparecieron completamente. El acto de la procreación, aunque quedara estéril, marcaba a la mujer que lo había sufrido. Ponía en ella el sello indeleble del hombre que la había poseído; y esa marca quedaba inscrita en su sangre. Durante toda la historia de Roma siempre se tuvo un respeto muy particular por la esposa *univira*, aquella que nunca había conocido más que a un marido y que no se había vuelto a casar habiendo enviudado o habiéndose divorciado. Sus hijos y ella misma gozaban de privilegios religiosos. Nunca fue puesta en tela de juicio la santidad de una pareja unida que ni siquiera la muerte podía separar.

Al violar a Lucrecia, el joven Tarquino había cometido pues un crimen contra el "derecho", contra la condición legal de una fami-

lia ante los dioses y los hombres, un crimen reconocido por todos; con ese acto había pecado contra uno de los principios más sagrados sobre los que reposaba el Estado: la continuidad del grupo familiar. Si el joven Tarquino pudo hacerlo, dijeron los romanos, fue porque se había aprovechado de un poder que en aquellas circunstancias se había enderezado contra ese derecho. De esa manera se había dado la prueba de que la monarquía —al permitir que un hombre, el rey, y peor aún, un miembro de su casa pasara por alto la ley común— era incompatible con la *libertas* y que la realeza contradecía lo que era entonces una de las reglas fundamentales no escritas de la sociedad: la conservación de la identidad de las *gentes*.

La violación de Lucrecia (que haya ocurrido verdaderamente o no) puede considerarse como un mito que ilustra la idea de libertad, tal como ésta existía en la Roma del siglo VI a. de C., idea que nada tenía que ver con el gobierno del pueblo por el pueblo. Seguramente no se debe a un azar el hecho de que un medio siglo después de la expulsión de los Tarquinos, un episodio bastante parecido precipitó una crisis política que puso al pueblo contra la "tiranía" de los decenviros, un colegio de diez magistrados, provistos de plenos poderes a quienes se les había encargado redactar el código de las leyes, hasta entonces no escritas. Esta vez la víctima se llamaba Virginia. Era la hija de un centurión, Virginio, que estaba en el ejército y había debido dejar a su hija en Roma. En su ausencia, uno de los decenviros, un miembro de la gens Claudia (conocida por su altivez aristocrática y su desprecio por los plebeyos), se enamoró de la joven Virginia a quien había visto en el Foro. Para satisfacer su deseo, la hizo reclamar por uno de sus libertos pretendiendo que la muchacha era su esclava y se había fugado. Como él mismo debía ser el juez en aquel asunto, la decisión era segura. Virginia sería llevada por la fuerza a la casa de Apio Claudio y padecería sus violencias.

Mientras tanto, el padre, Virginio, a quien unos parientes y amigos habían prevenido, regresó a Roma a toda prisa y se presentó ante el tribunal del decenviro. Este se negó a escuchar su queja y como Virginia iba a ser entregada al juez enamorado, su padre tomó un cuchillo del mostrador de un carnicero vecino y con él dio muerte a la joven. Lo mismo que en el caso de Lucrecia, la pureza de la sangre se manifiesta como el valor supremo que hay que conservar a toda costa aunque cueste la vida. Sabemos cómo el pueblo, indignado por la conducta del decenviro, se sublevó y suprimió aquella magistratura de excepción que había permitido

a uno de sus miembros cometer un delito contra la libertad. Una vez más encontramos el terrible dilema: ¡libertad o muerte!

En el "mito" de Virginia así como en el de Lucrecia no se trata ciertamente de libertad política, de que el pueblo mismo decida en grandes opciones. Lo que aquí entra en juego es la estructura misma del Estado. Aquí se trata de saber si esa estructura continuará existiendo siendo ella misma —esto es, la *libertas*— o si perecerá una vez abolido el principio que la funda

La amenaza contra la *libertas* puede proceder del poder de un hombre o de una "casa", como ocurrió en 509, o de la arbitrariedad de un magistrado que obra como habría podido hacerlo un rey (y, en realidad, Apio Claudio fue acusado de *regnum*) o por fin de una facción, de un grupo de presión que se eleva por encima de los demás ciudadanos, se arroga una autoridad particular y, por diversos medios, ejerce una influencia decisiva en las asambleas donde el conjunto de los ciudadanos debe formular un juicio. Ese juicio no es de orden político sino que es judicial. Y aquí está uno de los privilegios de la *libertas*, ilustrado por otro mito, aun más célebre y más significativo que los de Lucrecia y de Virginia; la historia del joven Horacio, asesino de su hermana. La ley, en castigo de ese crimen, lo destinaba a perecer, pero Horacio fue absuelto por la asamblea de los ciudadanos constituida como jurado. Poco importa que sea legendario o no este episodio que la tradición sitúa en el siglo VIII a. de C. El episodio es ante todo simbólico y nos informa acerca de la manera en que los historiadores romanos, seis siglos después, se representaban la estructura de la sociedad arcaica en la cual veían la prefiguración de su propio siglo.

El joven Horacio y sus dos hermanos fueron los campeones de Roma contra los Curiacios que eran los campeones de Alba. La victoria de unos u otros debía asegurar a su patria la supremacía sobre la patria del adversario. Esta es una situación que puede parecer extraña —un invento de carácter folclórico, dicen a menudo los modernos— pero muchos hechos la confirman. En el antiguo Lacio, entrevemos la existencia de grupos de combatientes pertenecientes a una misma *gens* o a una misma familia. Es así como podemos interpretar, por ejemplo, la inscripción de Satricum, recientemente descubierta, que menciona una dedicatoria al dios Marte hecha por los "compañeros" (*sodales*) de un tal Publio Valerio, quien puede haber sido el célebre cónsul. Menos hipotética es la historia de los Fabios, todos miembros de una misma *gens*, que partieron para combatir al enemigo y perecieron todos en el Cremero. Es seguro que la Roma de aquella época está concebi-

da en la memoria colectiva como una organización basada en una estructura gentilicia. La ciudad es entonces esencialmente un conjunto de *gentes*, de grupos humanos que tienen un mismo antepasado, que tienen sus dioses y sus cultos propios y a veces son llevados a actuar de manera autónoma. Todo permite creer que la "leyenda" de Horacio y de los Curiacios es menos inverosímil de lo que se ha dicho y que, en su desarrollo, ella encubre una realidad histórica. Es asimismo una leyenda ejemplar que da testimonio de un momento en que la ciudad se soldó al darse una dimensión jurídica nueva tanto en relación con las *gentes* como en relación con sus reyes.

Es conocida la estratagema de que se valió el joven Horacio para obtener la victoria. Sus dos hermanos habían sido muertos en su combate contra los tres Curiacios, quienes a su vez habían quedado heridos en el primer encuentro; Horacio dividió las fuerzas de sus adversarios al incitarlos a perseguirlo y luego volviéndose por vez los fue matando uno a uno. Verdad es que aquí se reconoce un tema folclórico el cual muestra bien que la historia no es el relato de un hecho real, pero lo cierto es que esa historia fue elaborada con una intención bien definida y no ha de considerársela una anécdota gratuita.

Horacio vencedor regresa pues a Roma y en el camino se encuentra con su hermana Camila que llora a su prometido, uno de los Curiacios. Indignado, Horacio le da muerte. Ese es un crimen particularmente grave; el asesinato de un miembro de su propio grupo se considera como una traición contra el Estado.

En ese momento la situación jurídica es clara. Como Horacio tiene todavía a su padre, depende de éste. Corresponde que su acto sea primero juzgado en el tribunal de la familia en el que el padre es soberano. El anciano Horacio, si bien llora a su hija y a sus dos hijos, se niega a condenar al único hijo que le queda, ya por ternura natural que siente por él, ya para salvar lo que subsiste aún de su raza, ya tal vez porque le parece justo que su hija, infiel a la patria en el fondo de su corazón, haya pagado el precio de su traición. Pero absuelto por el tribunal familiar, Horacio debe también contar con la jurisdicción del rey que castiga los actos de alta traición, y en ese caso no puede dejar de sustituir la jurisdicción del padre desfalleciente por la suya propia. Al rey no le queda más remedio que aplicar la ley. No hacerlo sería un acto arbitrario de su parte. Esa ley sólo contempla el hecho material y no prevé ninguna circunstancia atenuante. El castigo sólo puede ser la muerte infligida en condiciones atroces: una tunda de palos y

luego la decapitación con hacha. Y ya los lictores del rey (que son sus agentes de ejecución) se apoderan del joven y le atan las manos cuando una inspiración ilumina el espíritu de Horacio que exclama: "Apelo a mis conciudadanos". Esto creaba una situación jurídica nueva, sin ejemplo hasta entonces. Acceder a la apelación significaba admitir que la *maiestas* —es decir, la superioridad jurídica— dejaba de corresponder al rey en ese caso para pasar a manos del pueblo. Así se mostraba una resquebrajadura en el poder monárquico. Pero había algo más: no sólo la *maiestas* del pueblo era reconocida respecto del rey, sino que también lo era respecto de las leyes a las que los reyes mismos debían obedecer. El pueblo era soberano y a él le correspondía fijar la pena o absolver al culpable. El pueblo, poniendo en la balanza la magnitud del crimen y la del servicio prestado al Estado por Horacio y teniendo en cuenta también (y quizá sobre todo) el hecho de que el joven Horacio pertenecía a la *gens Horatia*, una de las más antiguas y gloriosas y que iba a perecer, pronunció la absolución y se contentó con obligar a Horacio a purificarse religiosamente, es decir, a pasar bajo el "yugo" simbólico que lo devolvía a la comunidad pacífica. El pueblo había decidido con toda independencia, había afirmado su propia "libertad" al tiempo que la del hombre al que había juzgado.

Naturalmente, cuesta trabajo pensar que el invento de este derecho de apelación al pueblo (el *jus provocationis*) naciera de esa manera y por obra de una súbita inspiración que se creía haber sido enviada por los dioses. La idea de una dignidad y de un poder superiores —la *maiestas*— reconocidos al conjunto de los ciudadanos no era realmente nueva; ya había comenzado a insinuarse en los primeros tiempos de la ciudad y era el resultado de las cosas mismas. El rey, ser humano, no podía perdurar. La ciudad (la *civitas*, la comunidad de los ciudadanos) era en cambio perdurable. De manera que era necesario, en virtud de un acto definido, que en cada cambio de reinado esa comunidad reconociera la autoridad del rey por más que en ciertas circunstancias no lo eligiera directamente. El poder del rey en Roma era a la vez un poder de hecho y un poder de derecho, y tal vez éste sea uno de los inventos políticos más fecundos de los romanos. Conocemos la existencia de una "ley curiata" (adoptada por las curias, las asambleas de las que en seguida nos ocuparemos) que confería el poder supremo (el *imperium*). Caída en desuso durante la república, esta ley curiata será retomada por Vespasiano que hará legitimar así su poder mediante un texto que hemos conservado.

En teoría, el *imperium* que se concedía al rey de esta manera le daba un poder absoluto sobre los ciudadanos, especialmente el derecho de vida y de muerte. De suerte que el *imperium* colocaba a los ciudadanos en una posición de dependencia total y, si se quiere, de esclavitud respecto del rey. Si el *imperium* se ejercía en su plenitud, suprimía toda *libertas*. El derecho de apelación restituía ésta al poner un límite a eventuales excesos, si todo dependía de la buena o mala voluntad de una sola persona.

Cuando los reyes fueron expulsados, el *imperium* subsistió, pero se tomaron precauciones para que perdiese por lo menos su posible carácter tiránico. Se lo confió a magistrados llamados primero pretores, luego cónsules que ejercían sus funciones sólo durante un año y se alternaban cada vez en cuanto al manejo de los negocios. Se esperaba limitar así los peligros de la arbitrariedad, primero en la duración, luego por el derecho de veto, que en ciertas ocasiones uno de los cónsules podía oponer al otro. Se imaginó una tercera limitación: el *imperium* sólo se ejercía en todo su rigor fuera de la ciudad de Roma, fuera de su recinto sagrado, el *pomerium*, una faja que limitaba el territorio, en el interior del cual eran válidos los auspicios urbanos (las respuestas que daban los dioses a las cuestiones formuladas por el magistrado y al mismo tiempo la consagración del poder de éste por la aquiescencia de las divinidades). Cuando el magistrado salía de la ciudad, en una campaña militar por ejemplo, debía recibir de nuevo los auspicios y recuperaba entonces en relación con sus soldados la totalidad de su *imperium*. De esta manera la *libertas*, protegida dentro del marco de la vida urbana y garantizada por el derecho de apelación del que podían valerse todos los ciudadanos (que no estaban en el ejército), se encontraba al abrigo de las amenazas más graves.

No ocurría lo mismo en el ejército donde, como veremos, los ciudadanos se encontraban bajo la dependencia absoluta de su jefe, de ese mismo cónsul cuyo *imperium* ya no estaba limitado en el ejército. El soldado, por ciudadano que fuera, ya no era un "hombre libre", en el sentido en que se entendía entonces esta expresión. Su jefe podía golpearlo, expulsarlo del campamento, ejecutarlo "según el derecho consuetudinario antiguo" (ese derecho que amenazaba al joven Horacio con la muerte). En el momento en que el ciudadano era designado para enrolarse, prestaba juramento a su jefe y ese juramento precisaba que éste tendría todos los derechos sobre el soldado. Se manifiesta con evidencia que la estructura del ejército conservaba la de una sociedad en la que todavía no se había precisado la idea de libertad.

Podemos preguntarnos aquí cómo se desarrollaron las cosas desde los tiempos más antiguos. Al análisis se le manifiestan algunos hechos. Razonablemente no se puede dudar de que en la Roma primitiva el rey no estuviera investido de una autoridad de carácter divino y que no se lo considerara como el representante, si no ya directamente la encarnación, de Júpiter, el dios del cielo, el amo de las tormentas, pero también el poseedor de los destinos puesto que era él el que da los "auspicios" por medio de los signos de las aves que le estaban consagradas; y era también el amo de los relámpagos, los truenos y todos los meteoros sobre los que reinaba. Y esto era así desde el origen de una sociedad de hombres que hablaban una lengua que luego habría de ser el latín que hoy conocemos y que estaban instalados en las "colinas fatales". El Júpiter que reinaba en el Capitolio era el mismo al cual se le rendían sacrificios, antes de la fundación de Roma, en el monte Latiar (o Albano, al actual Monte Cavo), la montaña que domina la región de Alba, un dios al que los romanos permanecieron siempre fieles. Esto indica claramente que lo que se llama el "período etrusco" de Roma (en cuyo transcurso pudieron obrar otras influencias procedentes de Etruria y de los países que se extendían más allá del Tíber) no creó ni modificó esta situación primera. El Júpiter capitolino podía revestirse con un ropaje etrusco, pero no por eso dejaba de ser un dios latino. Júpiter es la fuente misma del poder, es *el* Poder, y la suerte de los humanos depende de él. Puestos bajo su autoridad, los hombres no son "libres", en ninguno de los sentidos en que entendemos este vocablo, y con toda razón los magistrados y sobre todo los jefes que mandan los ejércitos se inclinan ante Júpiter cada año en el momento de su investidura y cuando comienza la estación de la guerra. La perfecta sujeción del soldado a su jefe no hace sino reproducir este aspecto del orden del mundo. Las relaciones que existen entre ellos no están exentas de cierto misticismo. Se sitúan más allá de las jerarquías humanas y de las instituciones laicas. Un hecho lo muestra así; si bien un jefe guerrero, un cónsul o pretor, estaba investido del *imperium*, sus soldados normalmente no lo llamaban *imperator*. Sólo lo hacían la noche de una victoria mediante la aclamación, y el grito de los soldados asumía la fuerza y el valor de un testimonio. La victoria atestiguaba por sí misma el favor del dios y la unanimidad de la aclamación lo confirmaba: el dios hablaba por la voz de los soldados. En los hermosos tiempos de la república, hacía falta todavía la ratificación del senado para que el título fuera oficialmente conferido al vencedor, pero ésta era sólo una precaución

un poco celosa contra posibles ambiciones demagógicas. En el imperio, sólo el príncipe (por lo menos después de algunas vacilaciones) tendrá derecho a ese título que le confería una de sus legitimidades.

De manera que la dependencia absoluta del ciudadano respecto del poder se encuentra en los orígenes mismos de la ciudad romana. Pero ya muy pronto se manifiesta una aspiración contradictoria: asegurar y garantizar la independencia personal de los ciudadanos, por lo menos de aquellos que a los ojos de los dioses poseían una personalidad propia, es decir, los "hombres libres" por oposición a los esclavos y ante todo los jefes de familia. Esta independencia incumbía a la vida de esos hombres, no a sus actos, que estaban sometidos a toda clase de sujeciones, a las leyes, a la jerarquía, al derecho consuetudinario, sobre todo a ese *mos maiorum* (la "manera de proceder" de los antepasados), que dominó toda la historia moral de Roma. En el interior de la ciudad esos hombres eran *quirites*, una palabra que no nos resulta del todo clara, pero que parece designar a los ciudadanos inscriptos en las *curias* (las "asambleas de los hombres"). Esas curias estaban agrupadas alrededor de un culto propio y cada una comprendía a varias *gentes*. Su conjunto formaba los "comicios curiatos" cuyo papel señalamos en la investidura de los reyes. Son sus miembros, los quirites, los que estaban llamados a arreglar negocios de diversa naturaleza, en particular las adopciones y la legitimación de los hijos, que marcaban el ingreso de esos recién llegados a la comunidad.

Los quirites ratificaban las decisiones que les eran propuestas, pero ellos mismos no tomaban decisiones y por ello dejaban de ser hombres libres. No estaban sometidos al *imperium* de ningún jefe, aceptaban las leyes, es decir, reglas cuyo efecto se situaba en el futuro. Los quirites tenían como patrono divino al dios Quirino, quien no era otro que Rómulo convertido en dios, aquel Rómulo que fundó la ciudad, que unió alrededor del Foro las aldeas dispersas en las colinas, que distribuyó tierras a los jefes de familia para establecerlos en ese suelo que se había hecho sagrado. Quirino (Rómulo pacífico y legislador) era aquel que, de acuerdo con Júpiter (como lo había mostrado el prodigio de los doce buitres que aparecieron en el momento en que Rómulo recibía los auspicios antes de trazar los límites de su ciudad), garantizaba la estabilidad del cuerpo social, la menuda independencia cotidiana, la duración de la ciudad y su cohesión. Esa era la libertad de que gozaban los quirites.

Esto no significaba que en la Roma arcaica no se hayan ejercido otras coacciones. Ya muy temprano aparecieron las jerarquías. Unicamente los padres, según ya lo hemos recordado —es decir, los jefes de familia— poseían todas las prerrogativas de los ciudadanos; sus hijos y su mujer, todos aquellos y todas aquellas que dependían de esos padres, todos los que estaban en "su mano" (*in manu*) dependían de su autoridad. Pero existía además otra categoría de personas dependiente, los "clientes", que tenían como "patrón" a uno de los jefes de familia; este término que está formado partiendo de la palabra *pater* demuestra el parentesco de los dos conceptos, su casi equivalencia. Los "clientes" eran hombres libres en el sentido de que no eran de condición servil y gozaban de ciertos derechos que eran comunes con los de todos los ciudadanos, por ejemplo, el derecho de poseer bienes. Pero no podían promover ninguna acción en la justicia. En este sentido, se encontraban en la misma situación que los hijos de familia; únicamente su "patrón" (así como el padre representaba a sus hijos) los representaba en el tribunal, si se veían envueltos en alguna cuestión.

Se nos dice que, en la Roma real y tal vez todavía a comienzos de la república, los clientes recibían de su patrón alguna parcela de tierra que cultivaban para atender a sus necesidades y las de su familia y acaso también y por lo menos parcialmente para beneficio de ese mismo patrón, pero eso es bastante incierto. En la época clásica, esta dependencia económica había tomado otra forma; dicha dependencia estaba representada por la "espórtula" (el cestillo de alimentos) que todas las mañanas el cliente iba a buscar a la morada de su patrón cuando se presentaba a saludarlo. Posteriormente ese cesto fue reemplazado por algunas monedas, pero el principio perduró: el cliente era alimentado simbólicamente por su patrón. Entre ellos existían lazos morales, expresados por esa dependencia material que implicaba consecuencias prácticas. Por ejemplo, el patrón debía asistencia a su cliente en todas las circunstancias. Este, en cambio, tenía el deber de rescatar a su patrón o a su hijo en el caso de que cayeran prisioneros de guerra. Esta situación de servicios recíprocos implicaba el concepto de *fides*, en virtud de la cual dos personas entre las cuales había desigualdad se reconocían obligaciones mutuas. Por ejemplo, un guerrero vencido, si se remitía a la *fides* de su vencedor, haciéndose su "suplicante", podía salvar la vida; en teoría se convertía en esclavo del otro, pero en la práctica se le concedía una parte de su anterior libertad. El vencido quedaba obligado con el vencedor al

tiempo que éste a su vez se hacía garante de la supervivencia de aquél.

La situación del cliente es análoga a la del vencido a quien el vencedor recibió *in fide*. El patrón de quien depende se hace responsable de él, de la misma forma en que el padre se siente responsable de los suyos, de su ser, de su futuro, más allá de su propia existencia (al reconocerse administrador del patrimonio). El régimen familiar fundado en la preeminencia y la responsabilidad del padre, régimen que parece haber existido antes de la propia Roma, se encontraba así extendido, desde el comienzo de la ciudad, a toda una parte de la sociedad reunida por Rómulo. Los clientes, lo mismo que los hijos de familia, eran "libres". Esto no significa que unos y otros fueran independientes y autónomos.

El origen de la clientela, de esa parte esencial de la sociedad romana, es bastante oscuro. Pero es posible formular una hipótesis que nos parece ofrecer cierta verosimilitud. No se puede pensar que la clientela haya tenido como origen solo la dependencia económica. Verdad es que los textos sugieren que los clientes eran por regla general menos ricos que sus patrones. Las más veces se los llama "gentecilla", pero esto en una época en que las estructuras sociales habían evolucionado y en que la riqueza era el principio en que estaba fundada la jerarquía social. En realidad, ciertos indicios muestran que los clientes debían disponer de recursos propios, como lo indica la obligación que tenían de rescatar a su patrón prisionero. Muchos de ellos no tenían ciertamente necesidad de la espórtula y ya vimos que ésta era el símbolo de la *fides*. Nos parece probable que los primeros "clientes" hayan sido hombres exteriores a las familias, acaso comerciantes o mercaderes que se instalaron en Roma y a quienes se quiso integrar en aquella sociedad esencialmente agrícola de los quirites concediéndoles una parcela de tierra y asignándolos jurídicamente a un "patrón". Si esto ocurrió así, Roma en sus primeros tiempos se nos manifiesta como una sociedad formada por una serie de "núcleos" —es decir las familias agrupadas alrededor de un padre— y, en los intersticios, como en un tejido vivo, estaban los recién llegados que no habían nacido en el seno de ninguna de esas células familiares.

La existencia material de esos "núcleos" está atestiguada por ciertos datos arqueológicos que permitieron discernir en la misma Roma lo que se ha dado en llamar un estado "preurbano", es decir, aldeas separadas y establecidas en las futuras colinas de la ciudad y en el Lacio, en las laderas del monte Latiar (¡bajo la mi-

rada de Júpiter!). Las aldeas eran anteriores a la ciudad. Se puede pensar que en ellas vivían como abejas alrededor de su reina los descendientes y los parientes de un padre. Cada aldea tenía alrededor una zona "neutra" en parte cultivada, y bien cabe imaginar que allí fueron a establecerse personas aisladas semejantes a esas personas "al margen de la ley" de que habla la leyenda de Rómulo y que pidieron asilo y se instalaron en las vecindades del templo de Júpiter capitolino.

Esas personas aisladas, desarraigadas, no podían quedar sin una condición jurídica so pena de que se las considerase como *hostes*, es decir, a la vez extranjeras y potencialmente enemigas. Para instalarse en aquel suelo que iba a convertirse en el de la ciudad unificada, se colocaban bajo la *fides* de los jefes de familia y quedaban a su merced. Lo cual les daba una garantía legal (por lo menos según el derecho consuetudinario) y por lo tanto participaban en la *libertas* propia de las *gentes*. En virtud de una ficción jurídica se convertían en miembros de una *gens*. El *pater* era su *patronus*, es decir, su "casi padre".

Tal debe de haber sido la primera organización de Roma en el momento de su fundación alrededor de mediados del siglo VIII a. de nuestra era. Esa organización reconocía a todos los miembros de la ciudad con nacimiento libre (independientemente de las desigualdades que hemos señalado) un derecho igual: el derecho de existir legalmente.

En cambio, la organización política se fundaba en una jerarquía estricta, como garante del cuerpo urbano, verdadera hipóstasis de Júpiter, en el vértice de la pirámide se encontraba el rey. Luego venían los jefes de clanes —los jefes de familia— con su doble papel de padres y de patrones y alrededor de ellos estaban los clientes. Era esa población heterogénea, miembros de *gentes* y clientes, la que estaba agrupada en las curias, cuya asamblea desempeñaba la parte que hemos señalado y que es la de "testigos", cuya presencia autentificaba y daba validez al acto propuesto. Pero así como no corresponde a los "testigos" de un casamiento elegir a la novia o al joven prometido, no correspondía a los miembros de la asamblea curiata la iniciativa de una proposición. Sólo cuando fue imaginado el derecho de apelación (ilustrado por el "mito" de Horacio y de los Curiacios) esta asamblea adquirió, en materia judicial, un poder de decisión y comenzó a desempeñar una parte positiva en la ciudad. Las decisiones de otro orden, las decisiones propiamente políticas, se tomaban en otra parte. Y es aquí donde aparece el papel del senado.

En el seno de cada familia, el padre se hacía, en efecto, asistir para ejercer su autoridad por un "consejo", formado por sus parientes próximos y amigos seguros, es decir, otros *patres* con los cuales aquél mantenía vínculos, ya de parentesco (por el casamiento de sus hijos, etc.), ya de intereses o de amistad, como suele ocurrir entre vecinos en el campo.

Esta costumbre de admitir consejeros que tenían los hombres que debían tomar una decisión es característica de la romanidad desde sus orígenes hasta el final; esa costumbre partía del principio de que un hombre solo puede equivocarse y ser engañado por la pasión, por la ignorancia, por la precipitación. Más sutilmente, dicha costumbre es una precaución contra toda sospecha de arbitrariedad y, según veremos, es así como habrá de aplicarla Augusto para establecer su legislación. Esa costumbre se aplicaba tanto en estado de paz como durante una guerra; el jefe militar cuyo poder sobre sus hombres era absoluto, no tomaba ninguna decisión importante sin consultar a sus oficiales. Asimismo el pretor que actuaba en el foro pedía la opinión de los asesores que lo rodeaban.

Ya en la Roma real, el rey tenía un consejo que era naturalmente el "consejo de los padres", cuyos miembros llevaban efectivamente el nombre de *patres*, consejo que pronto se convirtió en el senado (*senatus*), porque en principio estaba compuesto por hombres de edad madura (*senes*, de alrededor de cincuenta años), hombres experimentados y libres ya de los transportes de la juventud. Ese senado primitivo era elegido entre los jefes de familia y posteriormente se agregaron otros personajes, los "inscritos" (*conscripti*).

Lo mismo que la asamblea de las curias, el senado durante la época de los reyes no poseía poder propio, definido por leyes o por alguna forma de constitución. El senado "asistía" al rey, pero no le imponía esta o aquella decisión. La decisión correspondía al *imperium* real, era tomada "con los auspicios" del rey y, por lo tanto y en definitiva, de conformidad con los dioses. Sin embargo, si una opinión del senado no limitaba legalmente el poder real, obraba empero de una manera más sutil. Constituía lo que se llamaba una *auctoritas*, concepto del que a veces nos cuesta comprender la verdadera significación.

El procedimiento seguido durante el período republicano puede ayudarnos a comprenderla. Cuando una cuestión era sometida a los padres, estos se pronunciaban mediante un voto sobre una proposición precisa formulada por uno de los senadores que

estaba llamado a hablar entre los primeros. Esa proposición, la *sententia*, era sometida a votación; si se la aprobaba, la proposición misma no tenía ningún valor obligatorio, no era una ley (*lex*), puesto que no había sido sometida a consideración de la asamblea de los ciudadanos. Era solamente la opinión de un grupo, prestigioso por cierto, pero que no podía pretender representar al pueblo. La *sententia* era *una* solución posible, probablemente la más sensata y la mejor justificada teniendo en cuenta que procedía de los personajes más eminentes de la ciudad, de los más "prudentes". Adoptada por el senado, se convertía en una *auctoritas*, y esta palabra expresa el carácter sagrado que se le reconocía.

Auctoritas pertenece, en efecto, a toda una familia de vocablos cuya resonancia es religiosa. Esto se ve claramente en el nombre de *Augustus* que en el año 27 a. de C. los senadores dieron a Octavio vencedor y amo del Estado. El vencedor de Actium poseía el poder de hecho. Faltaba conferirle un derecho a ese poder, y eso es lo que los senadores quisieron hacer al llamarlo Augusto. En el centro de este grupo semántico se encuentra en efecto el verbo *augere* que nosotros traducimos torpemente por "acrecentar, aumentar" (y fue ese el sentido profano que terminó por adquirir en la época clásica y en su uso cotidiano) pero que conserva lazos con lo sagrado. En el mundo nada acaece o se desarrolla sin que sea querido o autorizado por los dioses. La fuerza que suscita tanto a los seres como a los acontecimientos tiene su origen en las divinidades: "Me he visto 'acrecentado' con un pequeño", dice Cicerón al nacer su hijo. ¿Y hay algo tan incierto acaso, algo que esté tan puesto en la mano de los dioses como la venida al mundo de un niño?

Los presagios permiten adivinar la presencia de esa fuerza que poseen las divinidades gracias a los "augurios", otro vocablo perteneciente al mismo conjunto. Cada momento del presente prepara el que habrá de seguir. Una palabra pronunciada al azar (¡sobre todo al azar!) determina lo que será el futuro, y esa palabra puede ser de buen agüero o de mal agüero. Existen creencias que no han desaparecido enteramente de nuestras conciencias ni siquiera hoy. Tan arraigadas están en el corazón de los hombres.

En la Roma más antigua, la indagación de los signos, de los augurios, era una institución del Estado. Había un colegio de sacerdotes, llamados precisamente augures, que poseían los secretos de la interpretación de tales signos. Cada año y hasta una época tardía en nombre del pueblo romano se recibía solemnemente lo que se llamaba el *augurium Salutis*, el augurio del buen estado, de

la salud. De esta manera se esperaba conocer lo que se preparaba para el año siguiente, aquello que las divinidades harían "crecer", es decir, cobrar ser. Esta ceremonia se practicaba aun en el imperio.

Llamar a Octavio *Augustus* era reconocerle el don de llevar a feliz término lo que emprendía, el don de ser todo él "de buen augurio", lo cual equivalía a sacralizarlo, a colocar en sus manos "benditas" esa parte del futuro imprevisible con la cual los estados deben contar.

En ese mismo sentido y desde la Roma arcaica, una *auctoritas* del senado constituía una presunción de éxito tocante al problema propuesto o a la decisión que había que tomar. La *auctoritas* ayudaba a hacer lo mejor posible las apuestas sin las cuales no es posible ningún gobierno. La sabiduría humana debía tener en cuenta la de los dioses.

Bien se comprende que, en esas condiciones y con semejante sistema de pensamiento, la libertad política no se basaba en la resultante de las voluntades individuales ni en la de los ciudadanos ni en la de los padres y ni siquiera en la del rey. Se comprende también que esa libertad no existía, no podía existir, puesto que las decisiones debían tomarse de conformidad con lo que se creía saber o adivinar de las voluntades divinas. Los romanos se representaban a Júpiter según veían las instituciones de la ciudad; se lo imaginaban como un rey rodeado también él de asesores, los *dii consentes* (los dioses del consejo), que daban su opinión cada vez que Júpiter debía lanzar el rayo. En verdad, esos *dii consentes* debían algo a la religión de los etruscos, pero la institución que representaban era bien latina y de todas maneras la imagen que daban era bien romana al haber sobrevivido tanto tiempo.

Esta visión del mundo que suponían las reglas de la acción política planteaba el problema de la libertad humana: ¿podía considerarse "libre" a un rey que se concebía él mismo como el intérprete de Júpiter? o ¿podía considerarse libre un senado cuyas decisiones tenían el carácter adivinatorio? En realidad, el poder nunca se ejerció en Roma, ni siquiera durante la república, en medio de la libertad, si se entiende por este término la autonomía de una voluntad individual o colectiva que puede escoger esta o aquella solución en virtud de criterios sobre los cuales solamente la razón juzga. Esta es una diferencia esencial respecto de las instituciones de la Atenas democrática, donde la asamblea del pueblo, la *ekklesia*, sólo estaba sujeta muy remotamente a la influencia de los dioses y donde la razón humana (que era razonable según se

pensaba) lo sometía todo a su crítica. En Roma, los dioses controlaban a todos los hombres que poseían algún poder. Aun en tiempos de guerra, los jefes militares que poseían autoridad absoluta sobre sus soldados debían interrogar a los dioses. Si no lo hacían asumían una terrible responsabilidad. Desdichado aquel que, cuando las aves sagradas se negaron a comer lo que se les daba las hizo arrojar al mar diciendo (estas palabras han sido a menudo repetidas): "¡Si no quieren comer, que beban!". Después de eso nadie se asombró de que la flota hubiera quedado aniquilada. Una generación después, el desastre del lago Trasimeno fue el precio que debió pagar Roma por una impiedad parecida de que se hizo culpable otro cónsul. Todo jefe militar, así como todo magistrado, era en cierto modo un sacerdote. Y, según vimos, ese carácter sagrado que se le asignaba era exaltado después de la victoria por las aclamaciones de los soldados que lo proclamaban *imperator*.

Cuando en el año 19 después de Cristo, Tiberio supo que Germánico había recogido con sus propias manos los huesos de soldados de Varo muertos en los bosques de Teuburgo, lejos de felicitarlo por ese acto de piedad, lo censuró porque, decía Tiberio, un jefe militar debía guardarse de toda mancilla religiosa, lo cual le impedía tener un contacto cualquiera con el mundo de los muertos. El jefe debía permanecer puro para continuar siendo el intermediario entre su ejército y los dioses.

A cualquier parte a que dirijamos la mirada sobre esa Roma arcaica, se nos manifiesta que cada forma de la vida política, tanto en la paz como en la guerra, está calculada para hacer aparecer la voluntad y la acción de los dioses, en otras palabras, para descifrar el destino que aguardaba a la ciudad.

Pero aquí se plantea una cuestión. Si esa voluntad divina es conocida, ¿implica esto que está fijada y determinada de una vez por todas? Sería extraño que un pueblo que atestiguó siempre tamaña obstinación por sobrevivir hasta en los reveses más corridos se hubiera contentado con aceptar una fatalidad absoluta. A diferencia de los helenos de la época de Homero, los romanos pensaban que los dioses disponían de un libre arbitrio, que era posible influir en ellos si estaban encolerizados, hacer a un lado los malos presagios por los cuales se expresaba esa cólera, "expiarlos" (*expiare*). Los augurios eran entonces como las indicaciones que jalonan un camino. Anunciaban lo que habría de ocurrir si se adoptaba esta o aquella conducta. Siempre era posible que uno suspendiera su marcha si se daba cuenta de que la ruta lo extraviaba y siempre era posible echar a andar por otro camino. Así ocu-

rría con las decisiones consideradas. Si las víctimas daban señales desfavorables cuando el magistrado recibía los auspicios, éste suspendía su acción y recurría a alguna otra de las recetas consignadas en los libros de los adivinos y apropiadas para mantener o restablecer buenas relaciones con los dioses. Este conjunto de prescripciones y de ritos hacía de la vida política un arte en el que intervenía a la vez la razón, el cálculo y un instinto más sutil que únicamente poseían los hombres "hábiles", aquellos que habían dado pruebas de éxito en sus empresas, aquellos que eran amados por los dioses, los hombres *augusti*.

Esa era la manera en que podía gobernarse la ciudad. En el plano humano debía gobernársela con sabiduría y previsión; en el plano divino debía hacérselo con la mirada constantemente fija en las cosas divinas. De manera que todos los lugares de reunión, la curia donde se reunía el senado, el *comitium*, que era la parte del foro situada frente a la curia, donde los magistrados durante la república y donde antes que ellos sin duda el rey se dirigía a los ciudadanos de los comicios curiatos, todos esos lugares eran *templa*, lugares inaugurados, es decir, lugares en los que se manifestaban los presagios y en los que se interrogaba a los dioses. La vida política se desarrollaba así como una sucesión indefinida de interrogaciones. El voto mismo de una asamblea no era más que la respuesta enviada por las potencias divinas a la pregunta formulada, por ejemplo, la elección de un hombre, la aprobación de una ley.

Esta doble actitud, a la vez de sumisión y de astucia respecto de la voluntad divina, hizo que desde muy temprano hubiera en la ciudad personajes que gozaban de una autoridad particular, aquellos que en el curso de su vida habían sido "afortunados", aquellos que hemos llamado los *augusti* (¡no sin incurrir en algún abuso de lenguaje!). Se los consultaba preferentemente, se los elegía si se producía alguna crisis grande, y aquel pueblo acostumbrado a criar ganado y a seleccionar sus razas admitió instintivamente que esas cualidades de sabiduría y de éxito obtenido en la acción se transmitían en el seno de las familias de generación en generación. Se suponía que el descendiente de una casa ilustre había heredado el heroísmo o la habilidad o sencillamente la "suerte" de sus antepasados. Esta concepción se insertaba con toda naturalidad en un sistema de pensamiento para el cual la célula social por excelencia era la *gens*. La *gens* poseía, en efecto, una duración que compensaba la demasiado breve trayectoria de un solo personaje. Este era continuación de sus antepasados y

sus descendientes continuaban a aquellos, de suerte que si uno de quienes habían llevado el nombre de una determinada *gens* había tenido la suerte de gustar a los dioses, de hallar la manera más eficaz de granjearse la buena voluntad de estos, era muy probable que otros de igual nombre pudiesen hacer otro tanto. La historia de Roma tuvo ejemplos que muestran que el nombre de un magistrado o de un jefe militar tenía por sí mismo valor de augurio. Por ejemplo, el caso de los Escipiones de Africa. De esta manera que no era del todo irracional se constituyó una aristocracia basada en el mérito y la eficacia más que (por lo menos al principio) en la riqueza. La igualdad (*aequalitas*) de los ciudadanos entre sí fue un ideal que los hechos contradijeron desde muy temprano.

Sin embargo nos equivocaríamos si pensáramos que esa igualdad de los ciudadanos entre sí desapareció totalmente. Siempre persistió, por lo menos durante la república en la medida en que la personalidad del hombre encargado de una magistratura se borraba frente a la función que ejercía. Se sabe que Catón el Censor, en sus obras históricas, aun en la primera mitad del siglo II a. de nuestra era, se abstenía de llamar a los hombres por su nombre y se contentaba con decir "el cónsul" o "el pretor" para designar a quien había ganado una batalla, llevado a buen término una negociación o alcanzado un triunfo. Pero, a los ojos del pueblo y cuando se trataba de aceptar o de rechazar una candidatura, el nombre de un varón, el nombre de su *gens*, tenía gran importancia. Ese hombre, descendiente de personajes ilustres era conocido por todos y era "noble", *nobilis*.

De manera que si por derecho todos los ciudadanos tenían igualmente la posibilidad de pretender las magistraturas, si todos los magistrados que se sucedían en una magistratura eran "intercambiables", en la práctica los hechos sucedían de modo muy diferente. La tradición que en el pasado había llevado a varios Junios o a varios Cornelios al consulado, los méritos antiguos atribuidos a estos nombres o a otros igualmente respetados y otras influencias diversas limitaban la libertad de una elección que no era la elección de la indiferencia.

Ese es el cuadro que se puede trazar de la libertad en la Roma arcaica y a comienzos de la república. La palabra libertad tenía entonces varios sentidos. Unicamente se respetaba la libertad de las personas en sus cuerpos y por pertenecer a la ciudad. Sólo se podía atentar contra ella (como nos lo recuerda el mito de los Horacios y de los Curiacios) mediante un juicio en la asamblea del pue-

blo, es decir, una vez más consultando a los dioses, bajo cuya autoridad se reunía esa asamblea y cuya voz era como la de los dioses. La libertad política ejercida directamente por semejante asamblea era inconcebible. Si se hubiera sugerido entonces que todo ciudadano podía manejar los grandes negocios del Estado, llegar a ser magistrado supremo, ciertamente eso habría parecido una peligrosa quimera. A diferencia de lo que ocurría en Atenas, las funciones públicas nunca se sortearon en Roma. Para asignarlas se tenía en cuenta el valor personal, real o presunto. Los privilegios reconocidos de hecho a las grandes familias sólo se atenuaron gradualmente, al término de una larga evolución y en una época en que los antiguos valores quedaron a medias borrados y hasta pervertidos, aunque nunca desaparecieron del todo. Aun en los últimos tiempos de la república hacían falta méritos excepcionales para que un "hombre nuevo" pudiera ser políticamente el igual de quienes descendían de antepasados ilustres.

Tal vez se me reproche el hecho de que para trazar este cuadro de la ciudad arcaica me haya valido de textos y de hechos que se remontan a varias épocas diferentes, a veces distantes en varios siglos. Sin embargo no se podía proceder de otra manera, pues sólo poseemos muy pocas informaciones directas (o dignas de crédito) sobre la época de los reyes, pero existen ciertas constantes que aparecen bien atestiguadas en diferentes momentos; su misma permanencia hace posible una extrapolación al pasado más remoto. Es así como entrevemos, entre el siglo VIII y mediados del siglo VI de nuestra era, la existencia de una sociedad ya aristocrática en la cual la jerarquía no parece haber estado basada en la fortuna, sino que vemos una comunidad de "iguales", en la que esta igualdad teórica estaba en contradicción con la desigualdad de las familias. Esta comunidad estaba regida por obligaciones religiosas. La reputación de piedad que tenían los antiguos romanos —piedad por los dioses, por los padres y antepasados, el respeto de la *fides*— no era seguramente inmerecida. La piedad de los romanos era el fundamento mismo de su vida social, el "cemento" de la ciudad.

Pero a partir del siglo VI (a mediados de ese siglo), actuaron otros factores a medida que se acentuaba la riqueza. La población de Roma se hizo más numerosa. El desarrollo del comercio con las tierras etruscas y las ciudades del bajo Lacio (cuya importancia nos han revelado los arqueólogos), donde se hacía sentir la influencia de las colonias griegas de la Magna Grecia, de Cumas y de Nápoles, hizo aparecer otras formas de riqueza diferentes de la

posesión de tierras. La tradicional estructura patriarcal, vinculada con la propiedad rural (estructura que perdurará aun durante numerosos siglos, mientras se exigió que los senadores poseyeran tierras en Italia), se encontraba amenazada, lo cual muy probablemente provocó ese "endurecimiento" de la aristocracia gentilicia que comprobamos durante los primeros años de la república y que, aun después de las conquistas políticas de la plebe, acentúa las desigualdades entre los ciudadanos.

La gran mutación económica y social se manifestó en virtud del establecimiento de una constitución basada en la desigualdad social y las diferencias de fortuna. Esa constitución, atribuida al rey Servio Tulio y establecida en la segunda mitad del siglo VI a. de C., repartía los ciudadanos en varias clases según la cuantía de su fortuna (el *cens*). Se trataba entonces de organizar un tipo de ejército "moderno", análogo al de las ciudades griegas, en el que el papel principal correspondía a los hoplitas, un sistema más eficaz que el tradicional "reclutamiento" y mejor adaptado para las posibles luchas contra los pueblos de Italia central, instruidos por el ejemplo de las colonias griegas con las que aquellos mantenían relaciones. Es significativo el hecho de que esta transformación de la comunidad romana en una sociedad militar, en la que todas las clases estarían definidas en función de su parte en el ejército, se haya realizado según criterios censuales. Los ciudadanos más ricos debían comprar y mantener a su costa un caballo. Esa era la categoría de los *equites* (caballeros). Los que seguían después por su fortuna debían procurarse un armamento pesado, ofensivo y defensivo. Los más pobres se contentaban con un armamento liviano, esencialmente ofensivo (picas, etc.). Esta constitución supone, pues, que en la Roma de entonces existían importantes desigualdades de fortuna y, lo que es de gran importancia, dicha constitución tuvo el efecto de que la antigua asamblea curiata, característica de la sociedad arcaica, quedó suplantada por una asamblea llamada "centuriata", porque la unidad táctica, la centuria (que comprendía en principio a cien hombres) servía de marco para la votación de los ciudadanos.

En adelante fue en la asamblea centuriata donde se ejerció (y esto se prolongó hasta el imperio) la "libertad política", es decir, la elección de los magistrados (después de la caída de los reyes), donde se votaban las leyes y se ejercía el poder judicial. Pero todas las centurias, repartidas en clases censuales no tenían en realidad el mismo poder de voto. La influencia decisiva correspondía a los ciudadanos de las centurias formadas por los hombres más ricos. La

antigua jerarquía, en la que los miembros de las *gentes* más "nobles" y más prestigiosas poseían una *auctoritas* mayor, había dejado parcialmente el lugar a otra jerarquía en la que la riqueza era el factor determinante. En realidad, estas dos jerarquías se superponían en la medida en que los ciudadanos más ricos eran los jefes de los clanes más numerosos, hombres rodeados de una clientela abundante, que no habían perdido nada de su influencia con la nueva organización. Los ciudadanos más humildes no habían ganado nada. Su libertad política no se reflejaba en la práctica.

Con todo, no tardó en hacerse sentir otra consecuencia de esta mutación "económica". Mientras que los ciudadanos más ricos mantenían su posición de holgura o hasta la acrecentaban, los más pobres se hacían cada día más miserables. Obligados, como todos los miembros de la comunidad, a servir en el ejército, eran incapaces de dedicar a sus asuntos el tiempo y los cuidados necesarios. Y esto era cierto sobre todo en el caso de los más numerosos, los campesinos, que debía abandonar sus campos durante la primavera y el verano, en el momento en el que los trabajos rurales eran más urgentes. Ahora bien, esos campesinos y sus familias no podían sobrevivir si cada año no recogían su cosecha. Sin eso les era necesario pedir dinero en préstamo. Al cabo de algún tiempo su situación no tuvo salida. Les fue necesario vender las tierras, los pocos bienes que poseían y finalmente entregarse ellos mismos a su acreedor del cual llegaron a ser los *nexi*, un término que implicaba que pasaban al servicio del acreedor y estaban obligados a trabajar para él. Esto no los hacía legalmente esclavos pues en principio continuaban siendo "libres", sólo que dependían de otro.

Esta evolución tendía evidentemente a aumentar las desigualdades entre los ciudadanos. Y lo peor era que hasta el concepto mismo de patria perdía su sentido para todos aquellos que ya no poseían nada propio, y lo mismo ocurría con la idea de libertad. Así comenzó a manifestarse un sentimiento: ¿se puede todavía hablar de hombres libres cuando en realidad esos hombres dependen de un amo? El problema de las deudas ponía en peligro la existencia de Roma. Tito Livio, al referir los acontecimientos (que en parte reconstruía en la medida en que podía conocerlos) que en el año 495 a. de C. fueron provocados por esta situación, hace decir a uno de los personajes que se esforzaban por encontrar una solución a la crisis:

"Había que devolver a cada cual la libertad, antes de darle armas, para que combatieran por su patria, por sus conciudadanos, y no por un amo".

Era muy cierto que, aun ateniéndose a la antigua definición de la libertas—la garantía de la persona jurídica de cada individuo—, el estado a que se veían reducidos los deudores insolventes equivalía a privarlos de la libertad y a reducirlos a la esclavitud. Si a esos hombres se les daban armas, ¿por qué habrían de usarlas? Extranjeros en su propia patria, ¿qué tenían que defender?

Nacía así una idea llamada a tener una larga descendencia. La sujeción de un número demasiado grande de los miembros de una comunidad destruye esa comunidad. En el año 134 a. de C., Tiberio Graco hubo de blandir esta amenaza ante los senadores. Y ciertamente no era una amenaza vana.

Muchos siglos después, La Bruyére escribía, aportando ciertos matices a las palabras imaginadas por Tito Livio: "No hay patria en el despotismo; otras cosas la reemplazan, el interés, la gloria, el servicio del príncipe". Y, en la *Enciclopedia*, el caballero de Jacourt se hará eco de estas palabras, pero esta vez sin matiz alguno al vincular de una manera indisoluble libertad y patria y al mencionar como testigos, de una manera por lo demás bastante vaga, a los griegos y a los romanos: "No hay en modo alguno patria bajo el yugo del despotismo".

Después de Tito Livio, el empleo que se ha hecho de esta fórmula en el "siglo de la ilustración" para cimentar una ideología muy ajena a la ciudad antigua puede considerarse como uno de los "errores" de la libertad en el curso de los siglos. ¿Quién podría asimilar, en efecto, los *domini* antiguos, amos de esclavos, o los acreedores de los *nexi* a los soberanos de Europa contemporáneos de La Bruyére y de los enciclopedistas?

Para poner fin a la intolerable situación de los *nexi*, la plebe se sublevó y se separó a fin de constituirse en un Estado independiente. Se retiró al Monte Aventino (otra tradición dice que se retiró al Monte Sagrado, al norte de Roma). Aquello no fue una guerra civil; se nos dice que todo no pasó de gritos y clamores, sin violencia. Los senadores (los miembros de aquella aristocracia que pesaba tanto sobre los ciudadanos de menores recursos) encargaron que restableciera la concordia a Menemio Agripa, un hombre particularmente sabio, un simple particular. Parece que Agripa se valió del célebre apólogo de los "miembros y del estómago" que refería la rebelión de los primeros contra este último, su negativa a

servirlo y las consecuencias que esa actitud entrañaba. Se nos dice que ese razonamiento impresionó mucho a los espíritus, aun cuando en realidad no se aplicaba exactamente a la situación debatida. Pero es raro que los discursos de los hábiles políticos vayan al fondo de las cosas.

Sea ello lo que fuera, los plebeyos quedaron seducidos, calmados, y resolvieron regresar a la ciudad. Esta quedaba a salvo por lo menos durante algún tiempo. Se tomaron entonces medidas más prácticas para proteger a los pobres contra los manejos de los ricos, y fue en ese momento cuando se crearon los tribunos de la plebe. Esta institución de magistrados "intocables", que poseían el poder de precipitar con sus propias manos desde lo alto de la roca Tarpeya a los ciudadanos que intentaban resistirse por la fuerza, fue considerada en adelante como uno de los pilares, o, como lo dice también Tito Livio, uno de los dos "baluartes" de la libertad; el otro era el *jus provocationis*, el derecho de apelación al pueblo, heredado de la realeza.

Las prerrogativas reconocidas a los tribunos mostraban hasta qué punto la vida política romana estaba impugnada de religión. Los tribunos eran personajes "sagrados", colocados bajo la protección de los dioses. Ante todo la protección de Ceres, la diosa de la plebe, la terrible divinidad del mundo subterráneo y al mismo tiempo la divinidad que crea y nutre a los hombres.

Llevados por el relato de los acontecimientos que desgarraron la comunidad romana unos quince años después del fin de la realeza, hemos debido emplear el término "plebe", un vocablo del cual es difícil dar una definición precisa. Sólo podemos concebir a la plebe de una manera negativa, por oposición al "patriciado", es decir, el conjunto de las familias antiguas ya integradas en la ciudad mucho antes del año 509. Esta definición del patriciado es ella misma muy vaga y probablemente no dé entera cuenta de la realidad. Lo que parece más probable es que esta división de los ciudadanos entre patricios y plebeyos (división en potencia mientras un rey estuvo a la cabeza del Estado) asumió importancia cuando se trató de elegir a magistrados para reemplazar al rey. El advenimiento de la libertad acarreó diferencias más marcadas en el seno de la república recién nacida, diferencias que no se establecieron inmediatamente. En efecto, los primeros cónsules elegidos por los ciudadanos pertenecían a familias que posteriormente fueron consideradas unas como plebeyas y otras como patricias. Sólo al cabo de varios años el consulado quedó reservado únicamente a los patricios. Esto creó evidentemente una desigual-

dad profunda, puesto que no todos los ciudadanos podían alcanzar las magistraturas, al no participar ya de la misma condición jurídica.

Esta desigualdad acarreaba graves restricciones a la libertad. Vedaba, por ejemplo, los casamientos "desiguales", entre patricios y plebeyos, una prohibición que parece haber sido mal aceptada; y según una tradición hasta se produjo a causa de esta cuestión una segunda secesión de la plebe. Pero lo cierto es que los patricios cedieron, la concordia se restableció y la plebe tuvo poco a poco los mismos derechos de los patricios.

Esta serie de luchas, libradas por los plebeyos para obtener la misma condición jurídica que los patricios (especialmente el acceso al consulado) no tuvo como causas principales reivindicaciones económicas o sociales. En el fondo, se descubre que lo que aquí estaba en juego era de orden religioso e incumbía a lo sagrado. Los patricios fundaban su preeminencia, esto es, sus derechos, en la afirmación de que ellos eran los únicos calificados para consultar los auspicios, es decir, según vimos, para entrar en comunicación con las divinidades, para interpretar las "señales", lo cual era evidentemente una condición necesaria para ejercer una magistratura.

Ahora bien, si era cierto que consultar los auspicios, indispensables para el ejercicio del *imperium* (prerrogativa de los cónsules y de los pretores, después de los reyes) constituía un acto inherente a la religión de Júpiter, seguíase de ello que los plebeyos, puesto que no tenían derecho a los auspicios, no participaban por lo menos directamente en dicha religión. Lo que sabemos sobre los cultos de la plebe confirma esta inferencia. Los plebeyos estaban organizados jurídica y religiosamente alrededor del templo situado cerca del Aventino y dedicado a Liber Pater (Baco), a Libera (asimilada a Proserpina, la divinidad infernal, esposa de Plutón, el dios de los muertos) y a Ceres, que, como dijimos, era la protectora de los tribunos. Esto sugiere que la ciudad romana surgida de las profundas transformaciones que se produjeron durante el siglo VI y durante la primera mitad del siglo V estaba dividida religiosamente en dos mitades: una mitad "urania" vuelta hacia el cielo y la otra mitad "çtónica" con un santuario situado fuera del *pomerium*, en las primeras faldas de ese monte Aventino que solo debía quedar dentro del recinto religioso de la ciudad durante el reinado del emperador Claudio en el año 49 a. de C.

Es significativo que el santuario (que bien podríamos llamar

federal a causa de los diversos orígenes de los plebeyos), alrededor del cual se reunía la plebe, se levantara fuera de la zona en la que eran válidos los auspicios urbanos.

El Capitolio, en cambio, donde se elevaba el templo de Júpiter, era la colina patricia por excelencia. Era allí donde los reyes y los magistrados que poseían el *imperium* recibían los auspicios e inauguraban el poder. El santuario del monte Aventino y el santuario del Capitolio marcaban de algún modo el foco de una mitad de la ciudad, dos mitades que posteriormente habrían de fundir sus instituciones y recuperar la unidad. No se debe a un azar muy probablemente el hecho de que el día aniversario de la fundación del templo de Ceres (*dies natalis*), fijado el 19 de abril, preceda en dos días al de Roma, celebrado el 21 del mismo mes. Un intervalo de dos días es ciertamente habitual entre dos fiestas vinculadas entre sí. En el calendario litúrgico romano, nada es fortuito.

Parece, pues, que desde fines del siglo VI a más tardar, existía una verdadera comunidad plebeya que poseía sus propias instituciones, su asamblea (que luego serán los *comitia tributa*), sus magistrados (los ediles) y bien pronto los tribunos. Cuando la autoridad de éstos hubo de ejercerse sobre el conjunto de los ciudadanos a partir del año 493 a. de C., esta circunstancia tuvo efecto de abrirles la zona "urania" —y patricia—, la zona en que la *libertas* estaba garantizada por el derecho. Compréndese asimismo que la jurisdicción de los tribunos estuviera limitada a la zona interior del *pomerium*; su jurisdicción no alcanzaba afuera del recinto de la ciudad porque allí subsistía el *imperium* en toda su plenitud.

De modo que fue asegurando a todos los ciudadanos, plebeyos y patricios, que poseerían la "libertad", esa seguridad que estaba garantizada por la doble protección de los dioses del cielo y de los dioses de la tierra como Roma recuperó la unidad puesta en tela de juicio durante un momento a causa de la desigualdad de las fortunas, de la diferencia de las tradiciones religiosas y de las estructuras familiares. Los herederos de las *gentes* antiguas, los clientes que se habían agregado a ellas, miembros de otras *gentes* más recientemente integradas y llegadas de la Sabinia o de las montañas de Italia central, todos terminaron por fundirse en una misma ciudadanía que invocaba y exigía la *libertas*

2

Los combates de la libertad

El principio del segundo libro de Tito Livio, aquel en que comienza, dice el autor, "La historia de un pueblo romano en adelante libre", después de la caída de los reyes, presenta una meditación sobre la naturaleza de la libertad. La libertad está definida por dos criterios: la existencia de dos magistrados que encabezan el Estado anualmente y luego el hecho de que el poder supremo (*imperium*) procede de las leyes y no de los hombres. Bien se comprenden las razones que habían llevado a los "revolucionarios" del año 509 a dividir así la autoridad entre dos hombres. Aun si alguno de los dos magistrados sentía inclinaciones a mostrarse tiránico, su tiranía no podía durar mucho tiempo, en tanto que el otro magistrado podía limitarla en sus efectos. En cuanto a las leyes, éstas eran de naturaleza, según se pensaba, capaz de suministrar en todas las circunstancias reglas que indicarían la decisión correcta que había que tomar.

A decir verdad, Tito Livio no parece aprobar plenamente este estado de cosas así descrito. Explica el entusiasmo de los romanos, después de 509 y de la expulsión de los Tarquinos por el contraste que había entre el nuevo régimen, en el cual todos los ciudadanos eran en principio iguales, y el orgullo (*superbia*) de los príncipes depuestos, lo cual indicaba que esta revolución había sido provocada más por una reacción popular (de orden pasional, por la irritación experimentada frente al desprecio que los príncipes manifestaban respecto de los demás) que por el deseo de participar efectivamente en el ejercicio del poder. Pero Tito Livio no comparte plenamente los sentimientos que atribuye a los romanos de aquellos remotos tiempos. Recordando las agitaciones que habían marcado el fin de la república y los peligros que los excesos cometidos en nombre de la libertad habían hecho correr al Estado, Tito Livio se muestra equitativo con los reyes que desde Rómulo a Tarquino el Soberbio contribuyeron a fundar la ciudad, a afirmarla, a engrandecerla al favorecer el aumento de su pobla-

ción y de su imperio. Dice Tito Livio que la libertad sólo es posible en la concordia y observa: "¿Qué habría ocurrido si esa plebe de pastores y de refugiados que había huido cada cual del pueblo que era el suyo y que protegida por el asilo inviolable de un santuario había encontrado la libertad o por lo menos la impunidad, si libre del temor de un rey hubiera comenzado a ser agitada por las borrascas del tribunado y a entrar en conflicto con los Padres, en esa ciudad que no era la de ellos antes de que su cariño por sus esposas y sus hijos y el amor mismo por esta tierra, amor que mora en nosotros por la fuerza de una larga costumbre, no hubiera creado vínculos entre sus corazones?". Evidentemente Tito Livio piensa aquí en las guerras civiles que pocos años antes del momento en que él escribía habían comprometido la existencia misma de Roma, guerras a las que había puesto término solamente la autoridad —la *auctoritas*— de Augusto, confirmada por su victoria contra Antonio. Es decir, una monarquía.

Sin embargo, no creemos que este elogio mesurado que Tito Livio hace del régimen monárquico sea para halagar a Augusto. No era esa su costumbre. El sentimiento que el historiador expresa es el de todos sus contemporáneos, cansados de las interminables luchas libradas alrededor del poder, primero, con Bruto y los conjurados del año 44 y con el pretexto de recobrar la *libertas*, luego, para satisfacer ambiciones que ni siquiera experimentaban ya la necesidad de engalanarse con nombres honorables. En la época en que Tito Livio comenzó su historia (acaso cuando la batalla de Actium acababa de poner fin a la pesadilla), lo que se sentía no era ya la oposición entre la tiranía y la libertad, sino que se sentía la oposición entre la libertad y la anarquía, el orden y el desorden, y todos los espíritus (por lo menos la gran mayoría) deseaban que por fin se pusiera término a ese estado de inestabilidad en que había degenerado la *libertas*.

La meditación de Tito Livio sobre la libertad llega a la conclusión de que todos los siglos y todos los pueblos no son capaces de soportar la libertad, que un Estado no puede subsistir sin que sea mantenido por algún constreñimiento y si los espíritus y los corazones no están preparados para la libertad. La libertad no podría existir sin la fraternidad ni persistir en la discordia. La libertad exige una tolerancia mutua de los ciudadanos, el deseo de ayudarse los unos a los otros, cierta complacencia en vivir juntos y en permanecer día tras día en el suelo donde vivieron sus antepasados. Eso se llama amor a la patria. Pero ese amor no es, como dijeron La Bruyère y el caballero de Jaucourt, el fruto de la libertad, sino

que es una de las condiciones o, si se prefiere, un antídoto para hacer que esa libertad no sea desordenada y destructiva. Tal vez puede uno asombrarse de que Tito Livio conciba de esta manera la libertad, es decir, como el resultado de la estabilidad política y social, lo contrario de todo espíritu revolucionario. Algunos juzgarán tal vez como algo que va contra la naturaleza esta alianza que funda la libertad en el orden establecido. Ello ocurre porque conciben la libertad como los movimientos ciegos de los átomos, arrastrados en una agitación perpetua, yendo de aquí para allá sin orden ni concierto... y en realidad enteramente dispuestos a sufrir la ley de alguna fuerza que los obligue con violencia a seguir un trayecto esta vez determinado. Piénsese en la manera en que generalmente terminan las revoluciones humanas. Terminan en tiranías sangrientas de las que sólo se sale con terribles dificultades.

De manera que Tito Livio comprueba que para existir, la libertad exige una sociedad ya fuerte, adulta, tal como podía serlo la Roma de fines del siglo VI, en la cual, según vimos, las células familiares se habían aglutinado para dar nacimiento a una comunidad, en la cual los miembros de las *gentes* así como los clientes que se habían agregado a ellas reconocían la autoridad de un padre o de un patrón, en la cual nadie era plenamente libre, en el sentido que corrientemente se da a esta palabra, en la cual nadie era una entidad autónoma y en la cual hasta el propio rey obedecía a los dioses. Entonces y porque reglas de conducta generales se habían formado poco a poco, porque se habían descubierto las virtudes de la *fides* y de la *pietas*, porque existía una moral no escrita y reconocida por todos los miembros de lo que poco a poco llegó a ser una comunidad, era posible hablar de libertad sin ponerlo todo en peligro.

Sin embargo, en esa Roma arcaica, de esta suerte preparada para ser libre, el advenimiento de la *libertas* estuvo marcado por un drama que también nos describe Tito Livio y que hizo descubrir, a partir del momento en que se la desafió, que la libertad se comportaba como una divinidad hosca, celosa e increíblemente tiránica, que no era espontáneamente dulce ni buena, sino que era sanguinaria. Uno de los varones que más había contribuido a expulsar a Tarquino el Soberbio llevaba también él el nombre de Tarquinius, lo cual era natural puesto que pertenecía a la misma *gens* que el rey. Sólo el apodo difería. Lucio Tarquino Colatino se convirtió, pues, en cónsul en recompensa por la parte que había tomado en la revolución. Pero el pueblo no pudo soportar que un

cónsul se llamara Tarquino; eso parecía un mal presagio. Sin embargo, la reacción popular no era totalmente espontánea pues había sido cuidadosamente preparada y fomentada por el otro cónsul, Bruto, quien alegaba la presión del pueblo para forzar a su colega a que presentara su dimisión. Cuando el otro cónsul hubo obedecido, Bruto lo envió al destierro. Aquélla fue la primera víctima sacrificada a la terrible diosa. Paradójicamente, Tarquino Colatino, que había sido uno de los principales artífices de la libertad, se veía privado de la suya.

De esta manera, el primer acto de la ciudad "libre" fue privar de su derecho de ciudadano a un hombre por la única razón de que llevaba un nombre odiado. Bruto había elegido bien el pretexto para apartar a su colega. Una solución que nos parece razonable habría sido hacer que Tarquino Colatino cambiara de nombre (piénsese en Felipe de Orleans convertido en Felipe-Igualdad). Pero eso era inconcebible en la sociedad romana arcaica donde el nombre era el signo indeleble de la pertenencia a una *gens*. Si aquel varón hubiera sido adoptado en otra *gens* con un nuevo nombre, no por eso habría dejado de recordarse que pertenecía primero a la raza de los reyes. ¡Y la memoria de los ciudadanos no era tan débil! Todo subterfugio era imposible. Fue necesario que el reinado de la libertad comenzara con la emigración de un hombre.

Pero muy pronto iba a producirse un drama aun más doloroso. Los jóvenes aristócratas que gravitaban alrededor de la corte de los Tarquinos se sentían lesionados por haber perdido los privilegios de hecho de que habían gozado hasta entonces. Echaban de menos la alegre vida de otrora y comprobaban con amargura que la libertad general se había traducido en la pérdida de la suya propia, es decir, la posibilidad de regocijarse donde quisieran. Formaron entonces una "conjuración interna", prestaron oídos a los enviados del rey destronado que iban a la ciudad para arreglar cuestiones materiales planteadas por la brusca partida de los Tarquinos, en particular la restitución de ciertos bienes que habían sido secuestrados.

El asunto fue presentado al senado: el cambio de régimen, ¿implicaba verdaderamente también una expoliación de la fortuna de los Tarquinos? Las opiniones de los Padres estaban divididas, menos por argumentos de equidad que por consideraciones de política general y por los riesgos que suponían todas las hipótesis. Finalmente los Padres votaron en favor de la restitución de los bienes. Sin embargo ésta no iba a producirse. En efecto, la víspera del día en que se disponían a cargar las carretas que se lle-

varían los bienes del rey, la ciudad se enteró de que los jóvenes nostálgicos de la monarquía habían decidido hacerlo todo para que Tarquino regresara. Naturalmente su conjuración fue descubierta. Los prendieron y fueron condenados a muerte. En aquellas circunstancias nadie parece haberse preocupado por la "libertad" de los jóvenes, en el sentido más estricto del término, es decir, el derecho que tenían de apelar al pueblo, según el procedimiento ya tradicional desde el juicio de Horacio. Así, la diosa libertad tiene la costumbre de destruirse ella misma, ¡tan esclava es de sus pavores!

Entre los condenados figuraban los hijos del cónsul, los hijos de Bruto. Y fue su padre quien ordenó su suplicio. Fue su padre quien dio la señal de la ejecución desde lo alto de su silla curul (que había sido la de los reyes) con lo que fue espectador de todo. La "razón de Estado" se impuso a los sentimientos más naturales. Pero ¿era pues necesario dar muerte a unos adolescentes para salvar la patria? Una patria que, por lo demás, no corría ningún riesgo, puesto que la conjuración había sido descubierta. Lo que se castigaba con tanta crueldad era la intención de aquellos jóvenes, el sacrilegio cometido contra la diosa. Lo cierto es que Bruto fue muy admirado al igual que un héroe por su "firmeza" y su devoción al Estado. Ejemplo abominable que debía atravesar los siglos. Roma, después de las expulsiones y de la emigración había descubierto en un solo día los vínculos indisolubles que en la vida política unen la libertad y la muerte.

Para justificar su proyecto de hacer regresar a los reyes, los jóvenes conjurados del año 509 habían alegado que los reyes son seres humanos, accesibles a la piedad y a los argumentos de la razón, en tanto que las leyes son impersonales, ciegas, implacables y desprovistas en definitiva de razón pues se las prevé para situaciones que nunca son exactamente las que se dan en la realidad. El "sacrificio" que hizo Bruto al inmolar a sus propios hijos habría sido un argumento en apoyo de la causa de esos jóvenes. Si hubieran vivido habrían descubierto que aquella libertad en nombre de la que se había derramado su sangre no había cambiado gran cosa la situación de los ciudadanos. La tiranía, aun dividida entre los cónsules, no era menos pesada que la tiranía de los reyes. Además esta tiranía carecía de humanidad, de fantasía, a diferencia de la otra.

En general, la república no aportaba grandes cambios en relación con la época de los reyes. En el interior de la comunidad y en tiempos de paz, los bienes de los ciudadanos continuaban sien-

do intocables según el derecho llamado de los quirites, también existía el derecho de testar, el matrimonio estaba garantizado y con él la supervivencia de la familia. La colectividad (ya representada antes por los comicios curiatos) reconocía libertades elementales que fueran las libertades de la *gens*. La república no creaba nuevas libertades. El verdadero debate se refería a las relaciones deseables entre las *gentes* y el Estado que las integraba. Problema este que nada tenía de metafísico y que podía resolverse mediante un arreglo más o menos logrado, mediante una articulación ingeniosa entre las gentes y el Estado. Este problema que no se había planteado antes a los habitantes de las aldeas dispersas por el lugar en que se iba a extender la futura ciudad, pero se había hecho inevitable cuando esas aldeas se federaron bajo la mirada de Júpiter Capitolino, símbolo del *imperium* (y poseedor del *imperium* por intermedio de los reyes), el poder superior al que en adelante estarían sometidos los ciudadanos.

En el tiempo de paz y tratándose de los asuntos cotidianos, las soluciones imaginadas resultaron satisfactorias gracias al sistema de las curias y al consejo de los Padres; el respeto por el *mos maiorum*, el derecho consuetudinario de los antepasados (como en toda sociedad poco diferenciada) aseguraba la libertad, es decir, la posibilidad de obrar cotidianamente según uno lo deseara o, mejor dicho, como se había hecho siempre. El derecho consuetudinario suministraba una regla e impedía que la libertad degenerara en licencia y, finalmente, en anarquía.

Las dificultades comenzaban cuando toda la comunidad se interesaba por un problema que se presentaba, como por ejemplo el problema de las deudas, cuya gravedad hemos señalado. Entonces ya no era posible permitir que los miembros de la comunidad se condujeran según su antojo: las tradiciones y las costumbres (es decir, la moral no escrita), o bien resultaban insuficientes o bien resultaban peligrosas. Ya no respondían a la situación creada por el Estado federado, de manera que era necesario innovar; y precisamente el *imperium* responde a ese poder innovador. Para hacer frente a todas las situaciones que no podían prever ni las leyes ni el derecho consuetudinario era preciso que hubiera un hombre, un espíritu vivo, capaz de comprender las exigencias del presente y de tomar las medidas del caso. Un Estado de naturaleza puramente jurídica, administrado por la aplicación impersonal de reglas fijas no podría sobrevivir. Era ese carácter irremplazable del jefe lo que echaban de menos los jóvenes aristócratas partidarios de la monarquía.

La historia de las sociedades, cualesquiera que sean éstas, muestra que hay momentos en que la "moral no escrita", soporte de la libertad, entra en conflicto con el bien del Estado. El problema de la "razón de Estado" es un problema universal. Lo encontramos en el mundo griego ilustrado por el trágico debate entre Antígona y el rey Creonte presentado en la tragedia de Sófocles. El interés del orden público, tal como lo entiende Creonte, exige que no se rindan honores fúnebres a quien combatió contra la ciudad. La conciencia de Antígona le impone rechazar esa actitud. Rebelándose al decreto del rey, Antígona afirma su libertad para obedecer a una ley más elevada. Esa libertad le costará la vida.

El conflicto entre la libertad de conciencia y la razón de Estado no se presenta solamente en las monarquías. Ya vimos que Bruto, el primer cónsul de la república, conoció ese conflicto cuando para afirmar los derechos que la ciudad acababa de conquistar, según se pensaba, tuvo que pasar por alto la ley moral, que quiere que el padre ame y proteja a sus hijos, y también la legalidad que concedía a los acusados el derecho de apelar.

Verdad es que poco a poco las costumbres se dulcificaron y si se continuó admirando no sin espanto la conducta de Bruto, los romanos se guardaron de imitarla, por lo menos en tiempos de paz, cuando el *imperium* sólo se ejercía, según vimos, con todo su rigor en el exterior de la ciudad. Pero hay que subrayar que, en tiempo de guerra, en el ejército y fuera del *pomerium* urbano, la "libertad" de los ciudadanos conquistada a los reyes no tenía ninguna existencia real. Hemos recordado cómo los ciudadanos enrolados en la legión perdían toda personalidad jurídica. Eran la *cosa* de su jefe, de su *imperator*, y estaban de antemano sometidos a todo lo que éste pudiera exigir de ellos para asegurar la victoria sobre los pueblos extranjeros. Lo que aquí entraba en juego era entonces la *libertad* de la ciudad en su totalidad, su independencia que no habría dejado de quedar abolida si las armas eran vencidas. Era a esta libertad "superior" a la que los ciudadanos convertidos en soldados eran inmolados en el día de la batalla. A esa libertad, se nos dice, los padres sacrificaron a sus hijos, a esa libertad colectiva y despreocupada de las personas, que era la libertad de la patria.

La tradición muestra dos ejemplos de esta inhumana severidad. Uno es el ejemplo de Manlio Torcuato, apodado *imperiosus* porque había ejercido su *imperium* de una manera particularmente brutal. A mediados del siglo IV a. de C. había hecho ejecutar, según se dice, a su propio hijo porque éste, que mandaba una uni-

dad bajo las órdenes de su padre, había abandonado por su cuenta la posición en que se encontraba y atacado al enemigo al que infligió la derrota. El otro ejemplo es el del dictador A. Postumio Tuber. Se remonta a mediados del siglo v a. de C., es decir, a unas dos generaciones después del consulado de Junio Bruto. Los motivos de la condenación fueron los mismos que en el caso del hijo de Manlio: una falta cometida contra la *disciplina militaris*, el deber de la obediencia absoluta a las órdenes del *imperator*.

Existían pues en esta república romana arcaica dos formas, dos géneros de libertad: la de las personas y la del Estado. Ambas formas exigían víctimas. La vida de un hombre no contaba ante ellas que eran, cada una en su orden, valores absolutos. Verdad era que en el interior de la nación la "libertad" personal se fundaba en la garantía de las leyes, pero en la legión y cuando era la libertad de la patria lo que estaba en juego, el ciudadano perdía esa garantía. El ciudadano se encontraba entonces en la situación en que posteriormente habrá de hallarse el gladiador quien, obligado o voluntariamente, jura al lanista que renunciará a la libertad, que se someterá a los golpes, a las heridas, a la muerte, según lo desee su amo. De esta suerte, los ciudadanos libres de un Estado libre se convertían en esclavos de hecho a partir del momento en que, como ya lo recordamos, prestaron al magistrado que los conducía a la guerra el *sacramentum*, es decir, el juramento que los comprometía y cuya violación los entregaba a los dioses infernales.

Esta palabra *sacramentum* es reveladora. Aquí se trata de un acto de carácter religioso. Quien viole ese juramento se convierte en *sacer*, queda separado del mundo de los vivos y abandonado a la muerte. También aquí la vida de la comunidad está dominada, regida, por lo sagrado. Cuando los ciudadanos llamados a incorporarse a la legión se mostraban reticentes y visiblemente reacios a abandonar el mundo de su libertad, entonces los magistrados (cónsules, dictadores) hacían votar por los comicios o decidían por su propia autoridad una "ley sagrada", que "sacralizaba" a los ciudadanos rebeldes y los comprometía ante los dioses al servicio de la libertad colectiva. Este curioso procedimiento es un vestigio de instituciones religiosas muy antiguas, bien atestiguadas todavía en el siglo IV a. de C. en pueblos de la Italia meridional, especialmente en los samnitas; tenían por objeto hechizar a los soldados para convertirlos en seres sobrenaturales indiferentes a la muerte y, en consecuencia, invencibles. Por lo demás, también otras civilizaciones nos ofrecen ejemplos de esto.

Si, como lo hemos recordado, en Roma el rey era la encarnación de Júpiter, el dios federador de la ciudad, el *imperium* del rey hacía que sus decisiones fueran decretos emanados del propio dios. El dios "moraba" en el rey. Y esta situación había sido heredada por el cónsul. De modo que cuando un cónsul se convertía en *imperator*, ¿cómo un ciudadano ordinario, un simple particular, habría podido exigir la libertad? Aquí entraban en juego fuerzas que lo sobrepasaban. Todo lo relativo a la guerra estaba rodeado de un ceremonial religioso, en gran parte mágico, que se remontaba a los tiempos más antiguos, cuando era todavía desconocida la libertad individual en el seno del grupo. Pasar del estado de paz al estado de guerra era un momento sacralizado por el rito de los feciales, ese colegio de sacerdotes encargado de declarar oficialmente la guerra al pueblo del cual se tenían motivos de queja. Se comenzaba por pedir satisfacciones y si el pueblo en cuestión se negaba a darlas (lo cual era fácilmente previsible), el "maestro" del colegio de los feciales lanzaba en su territorio una rama de cornejo (cuyo color rojo era suficientemente elocuente). Así se entablaba una "guerra justa" (*justum bellum*), una guerra de conformidad con el derecho, no con el derecho humano, sino con el derecho divino, el que garantizaba la justicia entre los hombres. A partir de ese momento, todo lo que quería y ordenaba el *imperator* emanaba de Júpiter. Quien intentaba desobedecer cometía un sacrilegio que era menester expiar con la vida del culpable.

Ese era el sentido y al mismo tiempo la justificación mística de esa terrible *disciplina militaris* de los romanos, de esa sumisión absoluta al jefe consagrado por los dioses. Valerio Máximo, que escribía durante el reinado de Tiberio, es decir, hacia el primer tercio del siglo I de nuestra era, consideraba que esa disciplina era la causa principal que había permitido al imperio acrecentarse y asegurar la paz. Con el correr del tiempo esa disciplina hubo de relajarse, y los historiadores antiguos nos recuerdan en múltiples ocasiones los esfuerzos realizados por los jefes militares para mantenerla o para restablecerla. Esa disciplina explica ciertamente las victorias romanas obtenidas alrededor del mundo mediterráneo, pero no debemos pasar por alto el hecho de que una buena parte de los ciudadanos pasaba los mejores años de su vida en un universo en que se ignoraba la libertad.

Aun en tiempos de paz, la vida política se desarrollaba bajo la amenaza (siempre presente) del *tumultus*, de la proclamación de un "estado de urgencia" que suspendía la libertad y devolvía a los

magistrados el *imperium* en su plenitud. Por ejemplo, cuando los comicios centuriatos (que ya en sí mismos eran una imagen del ejército) estaban reunidos en el Campo de Marte, bastaba que apareciera un banderín en el Capitolio (o el Janículo, según las épocas) para que toda actividad se interrumpiera y todo el mundo corriera a las armas. Al principio ese banderín significaba que se aproximaba un enemigo: los etruscos, en los tiempos más antiguos y posteriormente los galos. En los últimos siglos de la república no era más que un símbolo. Pero la institución permanecía viva; se recurrió a ella todavía durante el consulado de Cicerón en el año 63 a. de C., cuando la ciudad hacía mucho tiempo que ya no tenía que temer a ningún invasor. Convertido en simple artificio jurídico para interrumpir un proceso que nadie deseaba que llegara a su término, el procedimiento significaba tan sólo que en cualquier momento las "libertades" de los ciudadanos podían quedar suprimidas y que a partir de ese momento el Estado se arrogaba todos los derechos.

El banderín que en el año 63 impidió la condenación de C. Rabirio puede considerarse como el signo que anunciaba el paso de la *libertas* —de la república— al imperio. Al recordar la preeminencia del estado de guerra sobre el estado de paz, el banderín mostraba que la libertad de los ciudadanos continuaba siendo precaria aun dentro del juego normal de las instituciones, y con tanta mayor razón cuando las amenazas de violencia provenían del interior.

Es significativo que en aquel mismo año, que era el de su consulado, Cicerón haya tenido que recurrir a las armas para salvar la "libertad" frente a la conjuración de Catilina y sus amigos. Pero ese inevitable recurrir a la fuerza pública era sumamente peligroso y, como sus enemigos se lo reprocharon posteriormente a Cicerón, se podía pensar que éste ponía en peligro la libertad. Ya hemos dicho cuáles fueron las consecuencias que acarreó esto al propio Cicerón. Este se defendió de la sospecha hipócrita de haber obrado como un tirano. Adelantándose a las objeciones proclamó que "las armas debían ceder a la toga, la gloria militar a la gloria de los civiles". Esto significaba claramente que Cicerón, como cónsul, había logrado sofocar los intentos de revolución violenta que había hecho Catilina; y Cicerón lo había logrado sin embargo sin proclamarse *imperator*, sin movilizar a los ciudadanos y suspender las libertades. Estas declaraciones, que desde la antigüedad se han atribuido no sin mala fe a su "insoportable vanidad", eran en realidad muy sabias y estaban llenas de pruden-

cia: cada vez que en el curso del medio siglo anterior se había producido una sedición ésta había sido o bien fomentada o bien combatida por un jefe militar que intervenía con sus legiones. Cicerón en cambio había hallado el medio de mantener a la vez la paz y la libertad.

Toda la historia de los últimos tiempos de la república, de los años que separan el consulado de Cicerón y el comienzo de la guerra civil (entre el año 63 y el mes de enero del año 49), es la historia de los esfuerzos desplegados para mantener a toda costa la *libertas* y evitar una recaída en la tiranía de Sila. Así ocurrió cuando Pompeyo regresó del Oriente después de haber asegurado cual nuevo Alejandro su dominación sobre todo lo que se extiende desde el Mediterráneo al Cáucaso y al Eufrates. Pompeyo habría podido entonces marchar sobre Roma con su ejército, hacerse proclamar dictador o rey y pasar la ciudad a sangre y fuego mientras suspendía los derechos de los ciudadanos y abolía la *libertas*. No hizo nada de todo eso. Apenas desembarcado de Brindisi, licenció a sus legiones y aguardó dentro de la legalidad y no sin paciencia a que el senado le discerniera el triunfo y diera tierras a sus veteranos. Con semejante actitud, las "armas" se inclinaban ante la toga, el poder militar reconocía la preeminencia del poder civil.

Diez años después, las amenazas contra la libertad provenían, no ya de un general victorioso, sino de los verdaderos combates que libraban entre sí agitadores que trataban de imponer su voluntad en perpetuos tumultos y motines. Ocurrió que el más encarnizado de todos, el ex tribuno de la plebe P. Clodio, fue muerto en la Vía Apia por hombres que estaban al servicio de Milón, su adversario político. Hubo refriegas en el foro y la curia fue incendiada. A todo esto, para restablecer el orden y luego para permitir el desarrollo más o menos sereno del proceso que se le siguió a Milón (en virtud de la *libertas*), Pompeyo tuvo que hacer intervenir a soldados y ejercer entonces su *imperium* consular (Pompeyo era entonces cónsul único) en el interior del *pomerium*, al pie mismo del Capitolio..., lo cual era contrario a la misma *libertas*. Aquella era una situación jurídica ambigua.

Cicerón estuvo encargado de pronunciar el discurso de defensa de Milón. Todos sabemos que, muy emocionado por la presencia de los soldados apostados en las gradas de los templos vecinos para asegurar la protección del tribunal contra los elementos populares que estaban a sueldo de Clodio, Cicerón no pronunció su discurso (para decirlo con las palabras de un comentarista anti-

guo) "con su firmeza habitual". Ese discurso se había conservado gracias a los estenógrafos de la sesión. Desgraciadamente dicha versión no ha llegado hasta nosotros. Sin embargo poseemos la versión retocada y publicada por Cicerón poco después; esta versión es tanto más instructiva por cuanto aquel alegato compuesto con comodidad constituye un acto político; en su exordio propone una reflexión sobre la libertad que constituía el fondo del problema. Cicerón dice que la libertad está amenazada por la violencia. Las leyes por sí mismas son impotentes: "las leyes permanecen calladas entre las armas", dice Cicerón, "no ordenan a que se espere su intervención cuando aquel que quisiera esperarlas se vería injustamente castigado antes de poder obtener una justa satisfacción". De modo que es lícito recurrir legítimamente a la fuerza cuando así lo impone una situación de carácter revolucionario. Las tropas de Pompeyo, al intervenir como lo hacían y con su sola presencia, "neutralizaban" a las fuerzas de la violencia y, lejos de atentar contra la *libertas*, la garantizaban.

La *libertas*, en esa nación desgarrada, ya no resultaba del simple acatamiento de todos a las reglas tradicionales, sino que tenía necesidad de defensores, de un "protector", una idea que iba a desarrollarse y conducir, según veremos, a la creación del principado. Pero la argumentación de Cicerón no llega a abordar este problema (que el orador ya había tratado dos años antes en el *De republica*); la argumentación se limita a las necesidades inmediatas de la causa que defiende Cicerón lo cual sin embargo lo lleva a formular un principio nuevo y a ampliar la noción misma de libertad. La *libertas*, en el sentido restringido del término, habría exigido que Clodio fuera acusado por las violencias que cometió. Y, en efecto, existían leyes *de vi*, para reprimir los actos de violencia y realmente se había intentado refrenar a los facciosos apelando a ese medio legal, pero las leyes no habían respondido a los requerimientos del caso. No quedaba más remedio que oponer la violencia a la violencia y recurrir a la legítima defensa.

Esa es la tesis sostenida por Cicerón; ella equivale a llevar el debate a un terreno que no es el de la legalidad y a afirmar que existe, fuera del juego mismo de las instituciones, un derecho fundamental del ciudadano, una libertad que es inherente a su existencia misma, el derecho a la vida. Y no sin intención Cicerón, como consumado jurista, invoca como precedente la leyenda de Orestes, absuelto por el Areópago, por más que hubiera dado muerte a su madre, el crimen más abominable que se pueda concebir. No sólo había sido absuelto sino que el voto que lo decidió todo fue el

de Minerva, "la más sabia de las diosas". En esta evocación poética (ya veremos cuál fue la importancia de esta leyenda en la historia de la libertad en Grecia) hay algo más que un simple adorno oratorio. Cicerón tenía una devoción especial por la diosa Minerva bajo cuya protección puso simbólicamente a Roma en el momento en que debió partir para el exilio. Minerva es la divinidad que "eleva el debate", lo lleva por encima de las leyes escritas y revela la ley divina, de la cual las leyes humanas son sólo aproximaciones temporarias.

En efecto, el mismo año en que pronunció el discurso en defensa de Milón, Cicerón escribía, en su *Tratado de las leyes*, que conviene "para establecer el derecho, tomar como punto de partida la ley suprema que, siendo común a todos los tiempos, nació antes que cualquier ley escrita o que se haya formado absolutamente alguna ciudad". La libertad procede de ese orden a la vez natural y divino. La libertad es anterior a las leyes. Resulta de la existencia misma en nosotros de una razón que nos permite discernir lo verdadero de lo falso. Esa razón, que tenemos en común con los dioses, establece entre los seres humanos una igualdad perfecta y relaciones de justicia, cuyo primer efecto es el de abolir toda dependencia "injusta" de un hombre respecto de otro hombre. Por eso Orestes tenía el "derecho" de obrar como lo hizo, contrariamente a las leyes escritas, pero de acuerdo con el orden del mundo y la providencia divina.

La "libertad" de Orestes, así como la de Milón, implica pues el libre examen y está en las conciencias particulares. Esa libertad es legítima sólo porque está limitada, controlada por lo que cada cual puede entrever del orden divino, en el cual están inscriptas las reglas de toda sociedad. De modo que esa libertad no corre el peligro de degenerar en licencia. Las más veces se ejercerá dentro de los marcos fijados por las leyes escritas. Será entonces la libertad jurídica aquella de que goza todo ciudadano romano. Pero se producirán casos en que esa libertad se disipe cuando se manifiesta con evidencia que una ley superior así lo impone.

Así, cuando a principios de abril del año 52 a. de C., Cicerón defendió a Milón, acusado de haber hecho matar a un ciudadano, la idea de libertad salía de ese discurso purificada, interiorizada y al mismo tiempo mejor fundada en la razón. Y esto porque dos veces esa libertad había sido escarnecida. Primero, porque Pompeyo había tenido que recurrir a la fuerza para que el proceso pudiera desarrollarse de conformidad con las leyes de Roma; luego, porque Cicerón en esa ocasión sostuvo que era lícito a un ciuda-

dano colocar la ley no escrita por encima de las leyes humanas. Y aquello se produjo porque Pompeyo y Cicerón se levantaron contra el abuso que se hacía entonces de la palabra libertad, tan frecuentemente invocada por los amigos y partidarios de Clodio, una libertad que consistía esencialmente en obligar a sus adversarios a dejarles el campo libre. Una libertad que para quienes no eran ellos, era una tiranía.

El proceso de Milón representaba el episodio más reciente de un conflicto que había comenzado muchos años atrás. Ese proceso es importante porque con motivo de él Cicerón aportó alguna claridad a ese largo debate relativo a la naturaleza misma del poder en la nación que había hecho derramar mucha sangre desde hacía medio siglo.

El proceso había comenzado con las mejores intenciones del mundo cuando Tiberio Sempronio Graco, en el año 137 a. de C., cruzó la Toscana para encaminarse a Numancia. Según las palabras de su hermano Cayo, le impresionó el aspecto de los campos en los que vivían muy pocos hombres libres, pues las tierras eran cultivadas en provecho de los grandes propietarios por esclavos procedentes de países bárbaros. Esto es lo que afirma Plutarco. Se trataba sin duda de orientales a quienes sus reyes habían vendido a los traficantes de esclavos. Tiberio Graco resolvió remediar esa situación que le pareció peligrosa para Roma y al propio tiempo indigna de las tradiciones de su patria. Esta, pensaba con razón Tiberio, se basaba en una mayoría de hombres libres, esencialmente pequeños propietarios, "labradores" que perpetuaban las tradiciones antiguas, ese *mos maiorum* cuya importancia hemos señalado. Tiberio se interrogó (como ya lo habían hecho a comienzos del siglo v a. de C. los hombres que se esforzaban por remediar la situación de endeudamiento de un gran número de ciudadanos) sobre las consecuencias de la situación que descubría. ¿Cómo esos pocos labradores, a medias despojados de sus tierras por los grandes propietarios podían llegar a ser soldados capaces y deseosos de combatir "por su patria"?

Tiberio no hacía más que recoger ideas que unas decenas de años antes había formulado Catón el Censor. Los labradores, escribía Catón, son la fuerza de la nación. Deben a la vida que llevan esas cualidades de resistencia, de endurecimiento y de paciencia que hacen a los mejores soldados. Están atados a su tierra que defenderán contra todos los ataques. Quieren, por encima de todas las cosas, proteger a su familia, las tumbas de sus ante-

pasados y sus dioses domésticos que ellos honran en su hogar. Esas ideas predominaban en ese entonces en los espíritus. Aun antes de aquel viaje de Tiberio Graco a través de la Toscana, P. Popilio Laenas, siendo pretor en Sicilia, se había esforzado por reducir el número y la extensión de las grandes propiedades cultivadas por esclavos y frecuentemente dedicadas a la cría de ganado. El interior de la isla y sus vastas mesetas eran recorridos por *pastores*, gente salvaje y vagabunda que no estaba atada a ningún lugar preciso y que no podía experimentar ninguno de los sentimientos que Catón atribuía a los labriegos. También Popilio se jactaba en una inscripción que se hizo célebre de haber reemplazado en gran número a los pastores por labriegos.

Reemplazar a esclavos sin vínculos sociales por campesinos instalados en una determinada tierra era crear una sociedad de ciudadanos semejantes a los de Roma que gozarían como estos de la libertad. Evidentemente respondía a esta política la decisión de Popilio de fundar un Forum Popilii (la actual Forlimpopoli sobre la Via Emilia, en la Romaña) y desarrollar otro en el fondo del país de Falerno (no lejos del actual Teano) al que también dio su nombre.

Sin embargo ese mismo Popilio fue uno de los adversarios más encarnizados de los Gracos y cubrió con su autoridad el asesinato de Tiberio, antes de ser él mismo, algunos años después, expulsado de Roma por instigación de Cayo Graco. Bien se ve que la misma inspiración política y la referencia a los mismos valores no conducen necesariamente a la unanimidad en la acción.

Sea ello lo que fuera, es evidente que la libertad de hecho de que gozaban los "pastores" (aun siendo jurídicamente esclavos) era muy diferente de la libertad estatutaria del labriego por más que éste estuviera sometido a las mil obligaciones de la vida sedentaria. Por un lado la anarquía, por el otro la verdadera libertad. De esto resulta que la idea misma de libertad se modifica, se interioriza, puesto que esa libertad del labrador sedentario, integrado en un municipio o en una colonia, está vinculada, no con actos o con una situación material dada, sino con una disposición del espíritu, esto es, la voluntad de aceptar libremente los constreñimientos del Estado.

Pero ya Roma constituía el centro de un imperio y las riquezas del mundo afluían a ella. ¿No era una utopía pedir que se respetasen los valores antiguos? Las diferencias de fortuna aumentaban y con la fortuna venían las tentaciones del individualismo. La ciudad había crecido de manera desmesurada. El modo de vida

antiguo no era seductor para todos aquellos a quienes la pobreza había arrancado de sus campos y para quienes las leyes agrarias proponían enviarlos de nuevo a los campos. Agregados a la plebe urbana, vivían como clientes de grandes personajes, los cuales se hacían cada vez más ricos y poderosos. El "labrador" podía ser realmente libre sólo en la medida en que consentía en permanecer pobre. También sucumbían a la tentación (aun aquellos que todavía permanecían en su pequeño dominio atávico) de venderlo y de abandonar su patria chica. Eso se manifestó bien cuando Sila, un medio siglo después de los Gracos, distribuyó tierras a sus ex soldados. No pasaron veinte años sin que la mayor parte de ellos renunciara a lo que habría debido ser para ellos una herencia y fuera a formar un ejército no desdeñable puesto al servicio de Catilina y de sus proyectos revolucionarios. La "libertad" tradicional y sus disciplinas no tenían para ellos atractivo alguno. Después de la sujeción a que habían estado sometidos en la vida de los campamentos aspiraban a una existencia verdaderamente independiente en medio de los placeres de la ciudad.

Ese movimiento ya había comenzado a perfilarse alrededor del año 130 a. de C. Los ciudadanos establecidos en Roma sólo consentían difícilmente emigrar a las colonias que se habían fundado para ellos. Además Cayo Graco hizo votar una "ley frumentaria" destinada a asegurar al bajo pueblo el trigo necesario para su subsistencia, trigo que se entregaba a un precio muy bajo. En apariencia, semejante medida aseguraba la "libertad" de los más pobres, aseguraba su existencia material, pero en realidad, ¿acaso dicha medida no hacía más dependientes que nunca a los ciudadanos que se beneficiaban con ella? El mismo Cayo, al renovar la ley sobre el derecho de apelación —el *jus provocationis*— pretendía restaurar la *libertas*. En realidad, después del fracaso de la ley agraria, la ley frumentaria disminuía la libertad de las personas, que debían su alimento cotidiano a las larguezas del Estado. En adelante, hubo en la práctica dos categorías de ciudadanos: los que eran "asistidos" y los que no lo eran.

Así se reproducían las condiciones de comienzos del siglo V, cuando las deudas contraídas por la mayoría de los ciudadanos habían comprometido la cohesión de la ciudad por su gran peso. De manera creciente —y esta vez sin merced— el poder efectivo pasaba a las manos de una oligarquía compuesta, como lo quería la tradición, por descendientes de personajes ilustres, pero también por aquellos que se enriquecían con las rentas de las provincias. ¿Se produciría una nueva secesión? Los tiempos no la favorecían

y la escisión sobrevino de una manera diferente. La nación se dividió en dos mitades enemigas; por un lado, los hombres que obtenían beneficios de las instituciones (gracias a las magistraturas y al gobierno de las provincias); por otro lado, aquellos que habían renunciado a la independencia económica y lo debían todo a las dádivas. Tanto los unos como los otros invocaban la libertad.

Pero evidentemente no se trataba de la misma libertad. Para los "aristócratas", la libertad significaba el mantenimiento de sus privilegios y del sistema político que les garantizaba la preeminencia dentro del Estado. Frente a ellos, los "populares" se empeñaban en denunciar ese mismo sistema que les vedaba en la práctica, si no teóricamente, el acceso a las magistraturas y, lo que era más importante, a los beneficios materiales que podían obtenerse de ellas. La riqueza de algunos parecía como una expoliación de los otros y una tiranía. Y en ese vasto conflicto que desgarraba al Estado se invocaban todos los argumentos.

Los "populares" consideraban como un acto de tiranía que los senadores que explotaban tierras en Campania prohibieran la instalación de colonos alrededor de Capua. Según ellos, también era tiranía la reticencia de los dirigentes tocante a las leyes frumentarias que, según decían éstos, costaban muy caro al tesoro público y eran la causa de un despilfarro de dinero, la mayor parte del cual suministraban ellos mismos, lo cual constituía un atentado a su libertad puesto que el impuesto representaba una limitación al derecho de propiedad. Hasta las leyes suntuarias, que limitaban los gastos autorizados en la vida privada (en banquetes, en joyas, en esclavos) —un medio imaginado para evitar un alza excesiva de los precios— fueron tachadas de actos de tiranía por los adversarios de la aristocracia. ¿Acaso no tenía uno el derecho a arruinarse? ¿No era ése, hasta para los pobres, un privilegio de la *libertas*?

Los adversarios respondían que el Estado podía mantenerse fuerte y libre con la condición de que se conservaran las virtudes atávicas, como en la época en la que se censuró a un antiguo cónsul por poseer algunos objetos de plata. Naturalmente, todos comprendían que los tiempos ya no permitían semejante austeridad. El pueblo mismo la repudiaba. Bien se lo vio cuando el nieto de Paulo Emilio, C. Elio Tuberón, encargado de organizar los funerales de Escipión Emiliano, su pariente, se había mostrado tacaño y lo había escatimado todo. Es Cicerón, en su discurso en favor de L. Murena, acusado de haber comprado los votos de los electores para llegar al consulado, quien cuenta esa historia: en su condi-

ción de sobrino del difunto, Tuberón tenía la misión de preparar el banquete ritual y lo hizo proscribiendo todas las formas de lujo. Los asistentes ocuparían su lugar en pequeñas literas de mesa, hechas de madera, sin las habituales incrustaciones de marfil; a guisa de fundas y mantas sólo habría pequeñas pieles de cabrito o macho cabrío y en lugar de la vajilla de Corinto, de las fuentes de plata y de las copas cinceladas que todo el mundo esperaba habría una vajilla de terracota, la más vulgar y simple que pudiera darse. El pueblo romano no soportó esta "sabiduría a destiempo", de que había dado prueba Tuberón, y cuando éste se presentó para obtener la pretura fracasó en su empeño. Sobre esta cuestión, Cicerón concluye con esta observación que no deja de ser justa: "el pueblo romano detesta el lujo en los particulares, pero gusta de la magnificencia cuando se trata del Estado".

Ese gusto por la magnificencia pública traducía el sentimiento que experimentaba la mayor parte de los ciudadanos. Todo ciudadano, por humilde que fuera, se sentía él mismo una parte de la ciudad; y ese pertenecer a la ciudad resultaba de su libertad. También creía tener derechos sobre la riqueza común que era también la suya. Este es un sentimiento aparentemente razonable, pero un sentimiento que acarrea otro, el de que toda magnificencia privada es una ofensa para uno hasta el día en que, gracias a alguna revolución, pueda también adquirir los medios de fortuna.

Esperando ese día, los ciudadanos poco afortunados que se sabían excluidos de las magistraturas y del senado se hacían de buena gana clientes de hombres de los cuales no eran sus iguales, a pesar de los principios del derecho público. Los acompañaban formando cortejo hasta el Foro. Cicerón lo explica muy claramente en ese mismo alegato en favor de Murena: "Nuestros humildes amigos, desocupados todo el día, pueden permitirse ser asiduos y acompañar a los hombres de bien que le prestarán servicios". Dice Cicerón que ése es un privilegio del que sería injusto privarlos. "Como ellos lo esperan todo de nosotros", continúa diciendo el abogado, "permíteles (las palabras se dirigen a Catón, rígido defensor de las leyes contra las artimañas e intrigas) tener algo que también ellos puedan darnos". Ese presente que hacían a los candidatos era su presencia, su número mismo. Así estaba realizada la "concordia de los órdenes" en virtud de este intercambio de servicios, de *officia*, de naturaleza diferente según el rango de cada cual y la función que desempeñaba en la comunidad.

Tal es, para Cicerón, el rostro de la libertad. Esta debe ejercerse dentro de los marcos de la sociedad jerarquizada de la época.

Consiste menos en atribuir a todos los ciudadanos los mismos privilegios (los cuales en ese caso dejarían de serlo) que en hacer que exista en los ciudadanos una buena voluntad recíproca, una verdadera amistad, respetuosa por parte de los humildes, benévola por parte de aquellos que tienen el poder de socorrer. Si mediante leyes demasiado rígidas se suprime esa amistad, si se impide ejercerla, se destruye todo aquello que funda el Estado.

Al emplear estos argumentos, Cicerón seguramente habla como abogado ingenioso, pero eso no le impide permanecer fiel a la ideología que durante siglos sostuvo el Estado romano y aseguró su cohesión aun a través de las crisis más graves y de las guerras civiles. Desde luego, se puede juzgar que Cicerón (para emplear un término de hoy) se hace culpable de "paternalismo", una palabra que no le gusta a nuestro tiempo. Pero, ese "paternalismo", ¿no era fiel a la línea recta de una sociedad que habían modelado los Padres y los "patrones" desde el origen de la ciudad? ¿En nombre de qué triste realismo debería condenarse aquello que conservaba semejante estructura social, el antiguo ideal hecho de generosidad, de afecto recíproco y de respeto mutuo? En aquella época, la "fraternidad" no habrá de agregarse tardíamente a la "libertad" y a la igualdad como ocurrirá en la Francia del siglo XIX. La fraternidad era inherente a la sociedad misma.

Esa generosidad, fundamento de la vida social en el mundo romano, será el objeto de una reflexión que en el tiempo de Nerón expone Séneca en su tratado *De beneficiis*. Séneca habría podido recordar (pero no era ese su objeto directo) que las relaciones de generosidad ya existían desde los orígenes de la ciudad romana. Las relaciones de la *fides* y la *pietas* —que ya hemos recordado— con el principio de una moral no escrita habían regido primero las aldeas y las *gentes*. Luego se habían extendido al conjunto de los ciudadanos. Había aquí una continuidad notable, un hecho ideológico que Séneca analiza al tomarlo en sus manifestaciones más diversas y al colocarlo dentro de la concepción estoica del mundo. Pero ese hecho era muy anterior a la llegada de los filósofos y de sus doctrinas. Era un hecho primero de la conciencia romana. El estoicismo no lo creó, sino que sólo se limitó a tratar de justificarlo.

El respeto de las jerarquías, del orden establecido, será la condición misma de la libertad. Así lo demuestra Cicerón en su *Tratado de las leyes* con el siguiente razonamiento: "si es cierto que la piedra angular de toda sociedad es, en virtud del orden mismo del mundo, la justicia (*iustitia*)"; si es también cierto que la justi-

cia consiste, según una definición clásica en aquella época, en "conceder a cada uno lo que es debido", síguese de ello que la justicia implica el respeto de los demás, su libertad, la ausencia de coacción, en suma, el consentimiento mutuo y la concordia. Por su naturaleza misma, en efecto, la justicia implica la adhesión de todos. ¿A quién en efecto le repugnaría que se diera a cada uno lo que le es debido? De manera que uno de los rostros de la justicia es la libertad.

Para exponer esta demostración Cicerón se apoyaba a la vez en la experiencia política de los romanos y en la definición aristotélica del ser humano concebido como "animal social", cuya naturaleza sólo se desarrolla verdaderamente en la *polis* y por la *polis*. De modo que para un ciudadano el peor crimen y la peor falta será hacer que el Estado en que vive, en el que ha llegado a la edad adulta, que lo defiende contra los peligros y la injusticia, se vea comprometido o destruido por su propia falta en la medida en que esto dependa de él. Y se recordará que antes de Aristóteles, Platón había puesto un discurso análogo en boca de Sócrates preso y condenado a muerte. Como Critón le había ofrecido la manera de evadirse y de recuperar *su* libertad, Sócrates rechazó el ofrecimiento dando como razón que si se comportaba de ese modo atentaría contra las leyes conforme con las cuales había sido juzgado y condenado. Eso comprometería la libertad de toda la *polis* al atentar contra el libre juego de sus instituciones. Así, el espíritu más independiente, el espíritu más "libre" de todos los tiempos no quería que su propia libertad personal se ejerciera y se afirmara en detrimento del Estado. Cuando dos libertades son contradictorias la que debe imponerse es la del mayor número; esto implica muy lógicamente que la tiranía ejercida por la colectividad estará justificada.

En Roma, cuando llegó a romperse el pacto de amistad sobre el cual reposaba el estado, estas dos concepciones de la libertad no tardaron en entrar en conflicto. A menudo los Gracos fueron acusados de haber destruido la concordia dentro del Estado. En realidad, la política de los Gracos fue antes que la causa el resultado de una situación económica y moral que se había hecho inestable. La "nobleza", después de las grandes conquistas del siglo segundo antes de nuestra era, tendió a encerrarse en sí misma y a excluir cada vez más estrictamente de las magistraturas a los hombres que no eran de su clase. Mientras los magistrados así designados fueron varones de indiscutible mérito, que obtenían éxitos militares y que en el interior del país aseguraban una vida tran-

quila y suficientemente holgada, el pueblo toleró sin mayores inconvenientes el predominio de las grandes familias. Pero cuando sometidos a prueba se reveló que algunos de los que así habían llegado al poder eran incapaces de cumplir la misión de que estaban encargados, entonces los ciudadanos en su conjunto advirtieron que se les había despojado de *su* libertad, esa libertad (que en principio les estaba reconocida) de elegir como dirigentes y jefes en la guerra y en la paz a los hombres que les parecían los mejores. Bastaron unos pocos fracasos durante una guerra para que el sistema establecido fuera puesto en tela de juicio y para que los ciudadanos clamaran contra la tiranía.

En el prefacio de su *Guerra de Yugurta*, Salustio sitúa el conflicto que opuso Roma al rey númida en los comienzos de la rebelión de la plebe o por lo menos en el momento en que los ciudadanos cobraron conciencia de que el Estado romano ya no era el de antes.

La ocasión fue ofrecida por las dificultades que se encontraron en África durante las operaciones militares que llevaba a cabo un miembro de la ilustre familia de los Cecilios. C. Cecilio Metelo obtuvo al principio algunos éxitos y durante algún tiempo se granjeó la estimación del pueblo, pero la guerra se prolongaba indefinidamente y ninguna victoria decisiva permitía poner fin a esas luchas interminables. Metelo fue alejado del mando y en su lugar se designó a un hombre nuevo, C. Mario, procedente de la pequeña ciudad de Arpino. Y Mario alcanzó muy pronto la victoria. En adelante, los "nobles" ya no fueron considerados como los dirigentes naturales del pueblo, como jefes bendecidos por los dioses, sino que se los consideró usurpadores, "tiranos". Las alianzas familiares y políticas que los nobles hacían entre sí fueron estimadas como "facciones".

Esta palabra "facción", que habría de tener una gran fortuna diecinueve siglos después, fue analizada magistralmente en la obra de J. Hellegouarc'h sobre el *Vocabulaire des relations et des partis politiques sous la République*. El vocablo designa las agrupaciones formadas por un pequeño número de personas que tienen miras de apelar a todos los medios de que disponen para obtener lo que desean. Lo cual equivale a un intento de falsear la vida política, a una violencia hecha a la libertad. Ya hemos encontrado esta palabra facción en el discurso que pronunció César al iniciarse la guerra civil. Volvimos a encontrarla en el testamento político de Augusto. En ambos casos, el término designa a los mismos hombres, al mismo grupo, a los senadores que quisieron opo-

nerse a César, rebajar su gloria creciente que podía asegurarle una influencia sin comparación con la de otros miembros del senado; esto creaba en favor de César una desigualdad flagrante, una evidente amenaza contra la "libertad" de esos hombres. Luego, después del asesinato del dictador, los "facciosos" de que habla Augusto son siempre esos oligarcas que querían impedir esta vez que los triunviros se hicieran cargo del estado. Aparentemente en las dos circunstancias, por lo menos algunos de estos oligarcas deseaban frenar el movimiento que arrastraba a Roma hacia la monarquía. En este sentido, aquellos hombres defendían la libertad en nombre de una ideología republicana. Llamarlos facciosos equivalía a suponer que sus móviles eran sospechosos, equivalía a insinuar que no retrocederían ante nada para alcanzar sus fines como comprar votos en los comicios, provocar motines, recurrir abiertamente a las armas, hacer asesinar a sus adversarios..., todas prácticas de que eran asimismo culpables los "populares".

De modo que los dos partidos en pugna invocaban igualmente la libertad: homenaje rendido a la virtud, ciertamente, pero que disimulaba mal la realidad. Esa libertad ideal, cuyo nombre era repetido a porfía, que servía de grito de combate a los dos partidos, ya no era la libertad de antaño. Ya no se trataba solamente de asegurar a todos los ciudadanos las garantías constitucionales corrientes, que eran en gran parte "libertades" negativas, sino que se trataba de la manera en que sería gobernado el Estado y en provecho de quién lo sería.

Hasta ese momento, según dijimos, la libertad de los ciudadanos se reducía a elegir a los magistrados o mejor dicho a aceptar o rechazar a los hombres que presentaban su candidatura. A los ciudadanos se les proponían las leyes en forma de un texto ya redactado. Ellos podían aprobarlo o rechazarlo, pero no participaban en la elaboración de dicho texto. Esta función correspondía a los magistrados y a los senadores. Hasta cuando se trataba de un plebiscito, es decir, de un texto presentado en los *comitia tributa* —la asamblea de la plebe— la sesión oficial no implicaba ninguna deliberación. Unicamente el senado, de una manera general, tenía el derecho de deliberar, de pedir opiniones, de formular un senadoconsulto. La masa de los ciudadanos sólo podía intervenir indirectamente manifestando los sentimientos que cada vez le inspiraba la medida propuesta. Así lo hacían los ciudadanos en ocasión de las *contiones* (asambleas sin carácter oficial) en cuyo transcurso cada partido trataba de persuadir a los ciudadanos pa-

ra que votaran en favor o en contra del texto que debía someterse a su consideración. Para el pueblo las *contiones*, a menudo tumultuosas a fines de la república, eran uno de los instrumentos de la libertad.

La libertad de los nobles era radicalmente diferente. Para ellos consistía en la posibilidad (si no ya en la seguridad absoluta) de llegar a las magistraturas del *cursus honorum* y mediante ellas asegurarse dentro del Estado crédito (*gratia*), prestigio (*dignitas*) e influencia (*auctoritas*), cosas todas de las que César temía verse privado.

De manera que había ciertamente dos clases diferentes de libertad, difícilmente conciliables, ambas legítimas, pero contradictorias entre sí. El conflicto de esas libertades envenenará la vida política durante toda la primera mitad del siglo I a. de C. Leyes de excepción, votadas a menudo por obra de la presión de una facción o de la otra o también actos violentos sin justificación legal aseguraban alternativamente la victoria de los oligarcas y la victoria de los "populares". Un tribuno que trató de mantenerse en sus funciones más allá de la duración legal fue puesto fuera de la ley y hecho asesinar por los hombres del senado. Inversamente, una ley aprobada para afirmar la "majestad" del pueblo romano —su preeminencia respecto del senado— afectaba a todo magistrado que no se plegara a la voluntad de los tribunos de la plebe. La legalidad era violada. C. Mario fue reelegido para el consulado varios años seguidos, contrariamente a las leyes, porque se lo consideraba un símbolo en oposición a la decadencia política de los nobles.

A medida que el conflicto se emponzoñaba y tomaba visos de guerra civil, se multiplicaban los asesinatos. Se vio cómo un flamen de Júpiter, Cornelio Mérula, tuvo que suicidarse en el Capitolio, cómo un antiguo triunfador, Q. Lutacio Catulo, que había detenido la invasión de los cimbros algunos años antes, fue obligado a darse muerte. En todas partes, durante la dictadura de hecho instaurada por el "popular" Cornelio Cinna, reinaba el terror. Esas fueron las consecuencias de los grandes combates librados en nombre de la libertad, en nombre del fantasma que era así llamado. Lo que estaba en juego era menos la libertad de los ciudadanos, cualquiera que sea el sentido de ese término, que la conquista del poder. Porque se le había prometido a C. Mario el proconsulado de Asia, éste se hizo cómplice de quien se lo había ofrecido. ¿Qué tenía que ver la libertad en ese asunto?

Tal vez las palabras de Cicerón, que hemos citado, sobre la su-

bordinación que las armas deben a las leyes, nos parezcan más cargadas de sentido si recordamos hasta qué punto, en el pasado reciente, las leyes se habían doblegado ante las armas. Cicerón deseaba que se estableciera por fin un estado de derecho en lugar de la serie de estados de hecho que se sucedieron durante los treinta años que transcurrieron a partir de su año de consulado. A sus ojos, lo que no procedía de la ley era una tiranía odiosa, aun cuando ésta invocara la libertad. Cicerón entendía por tiranía un régimen que permitía a una facción y hasta a un solo hombre, que la domina y la utiliza, ejercer un poder discrecional sobre el Estado, poder del que dependían la vida de los ciudadanos, sus intereses vitales, su seguridad, su felicidad. La tiranía era un régimen que Cicerón juzgaba tanto más execrable cuanto que era contrario al orden del mundo tal como él lo concebía, contrario a la naturaleza misma de los Estados, cuya existencia no podía prolongarse una vez roto el acuerdo de los espíritus y los corazones, el consentimiento mutuo en respetar cada uno la vida del otro, en concederle el lugar que merecieran sus talentos, su valor, los servicios que prestara o que pudiera prestar, en fin, el solo hecho de ser un ciudadano.

Esto evidentemente implicaba que no podía haber entre todos los miembros de la sociedad una igualdad completa; nada de eso. Pero en lo tocante a las leyes no dejaba de existir una *aequitas* que era para todos el hecho de poseer el derecho de la ciudadanía romana y, por consiguiente, el derecho de participar en la *libertas*.

Lo que había mantenido al pueblo en la obediencia durante siglos y había garantizado la autoridad de los magistrados, desde el momento en que éstos se hacían cargo de sus funciones, fue, según dijimos, la certeza de que dichos magistrados habían sido elegidos e investidos con el acuerdo de los dioses. Mientras se mantuvieron esas creencias y mientras no se puso en tela de juicio el valor de las señales mediante las cuales los dioses manifestaban su voluntad, se mantuvieron las instituciones tradicionales. Parecía evidente que una decisión tomada en acuerdo con el senado (representante de la sabiduría humana) por un cónsul que, gracias a los auspicios, contaba con la aquiescencia divina, no podía ser sino una buena decisión. Pero llegó un momento en que los ciudadanos ya no estuvieron tan seguros de la buena fe con que sus dirigentes interpretaban los presagios y los signos. Pues se habían comenzado a manipular los auspicios.

Esto parece haber comenzado alrededor de mediados del siglo

II a. de C., cuando se decidió que si un magistrado mientras se desarrollaba una asamblea de los comicios declaraba que "observaba el cielo", la asamblea dejaba de ser válida. Maravilloso medio para paralizar el funcionamiento de las instituciones, mutilar la libertad del pueblo e impedir la aprobación de una ley desfavorable para este o aquel grupo. Esa era la respuesta que daban los nobles al poder de los tribunos que había llegado a ser exorbitante. Para los oligarcas era un medio de defender *su* libertad, pero que sus adversarios no podían sino percibir como una restricción de la suya.

Este medio de acción —o mejor dicho de paralización— resultó tan eficaz que continuó utilizándoselo aun un siglo después. En el año 59 a. de C., el colega de César en el consulado, Bíbulo, lo empleó para impedir la aprobación de las leyes propuestas a la votación del pueblo y que a él le parecían inoportunas.

Primero, Bíbulo había intentado oponer su veto. César lo había pasado por alto. Entonces Bíbulo se encerró en su casa y declaró que "observaba el cielo". Lo hizo saber mediante un edicto, un mensaje dirigido al pueblo. César no se inmutó y las leyes fueron votadas y aprobadas. Por el momento, la oposición de Bíbulo no tenía consecuencias, pero lo cierto es que dichas leyes eran ilegales, puesto que habían sido aprobadas sin el acuerdo de los dioses. Una vez terminado el consulado de César toda su obra legislativa sería nula. Efectivamente hubo un intento en este sentido a comienzos del año 58 para anular la obra de César. Este se contentó con hacer acto de presencia a las puertas de Roma con suficientes soldados para que los opositores no se atrevieran a hacer prevalecer su punto de vista, y César permaneció allí el tiempo suficiente para que la amenaza de sus armas hiciera callar a sus enemigos. Solamente entonces partió hacia su provincia y comenzó a intervenir en los asuntos de las Galias.

A partir de entonces se hizo evidente que la vida política podía desarrollarse sin tener en cuenta reglas religiosas. Y esta "laicización" iba a llevar al fin de la *libertas*. Las tradicionales barreras se habían desmoronado. Ya nada impedía poner en tela de juicio la autoridad asignada a hombres y a leyes que ya no tenían en su favor la consagración suprema, la aprobación de los dioses. Ahora intervenían solamente dos fuerzas: la de las armas y la que confería el consentimiento del mayor número de ciudadanos. Esto bastaba para que la "libertad" fuera herida de muerte. Estaba a punto de nacer una monarquía.

Verdad es que se podría decir que César estaba apoyado por

los "populares" y que ésta era una especie de libertad. Una libertad tal vez. ¡Pero cuán tiránica! Esa libertad implicaba que la mayor parte del Estado, los hombres llamados tradicionalmente a asumir las más altas responsabilidades y los mejor preparados para tomar decisiones vitales se veían impedidos de desempeñar el papel que les correspondía. Ya no eran *libres*. Esto se vio bien cuando Cicerón intentó hacer llegar a César, que había regresado de España en el año 45, una memoria sobre el estado del imperio, en la cual, fundándose en su propia experiencia, se permitía dar al dictador algunos consejos. Esa memoria no llegó nunca a manos de César. Fue detenida por los allegados de César, Opio y Balbo, quienes juzgaron que tal como estaba redactada no era aceptable. Y sin embargo Opio y Balbo estimaban a Cicerón y eran sus amigos. Le enviaron una respuesta deferente envuelta en las fórmulas habituales de la cortesía. Pero lo cierto era que Cicerón en el nuevo régimen ya no tenía la libertad de hacer oír su voz, había perdido la *parrhesia*, el hablar franco, inseparable de la libertad.

Al confiscar así la libertad, César se apoyaba en una magistratura arcaica, reanimada unos cuarenta años antes por Sila, la dictadura, en virtud de la cual se había restablecido —aunque por seis meses solamente— el poder absoluto de los reyes en la forma de un *imperium* militar. Durante una dictadura, quedaban suspendidas las garantías habituales de la libertad. La sociedad se convertía en una sociedad sometida a su *imperator*. Las barreras levantadas para proteger a los ciudadanos contra la arbitrariedad de un poder ilimitado quedaban entonces abolidas. Ya no había libertad para nadie. El Estado de anarquía que se había declarado hacía imposible aplicar las leyes, los cónsules ya no podían ser elegidos, había que acudir a artificios jurídicos para que existiera una autoridad en alguna parte de la república. La "libertad" había dado pruebas de que no era más que licencia y anarquía. Unicamente la "sociedad militar" que se establecía podía volver a asegurar un poco de orden. Llevaba en sí misma los elementos apropiados para restaurar el poder del Estado —¡y por lo tanto la libertad de los ciudadanos!— y exhibía las antiguas virtudes. Nuevamente estaba en el poder un hombre investido por los dioses, un *imperator* victorioso, aclamado como tal en el campo de batalla. Su carácter sagrado no se manifestaba ya por signos inciertos que se podían interpretar de manera arbitraria según las ambiciones y las intrigas. Ese carácter resultaba de su "fortuna" en la acción.

Esta situación de que gozaba César no era una innovación

imaginada para la circunstancia. Cuando el imperio se hubo acrecentado mucho más allá de los límites de Italia y los jefes de ejército fueron mantenidos en sus mandos durante largos periodos, los lazos creados entre ellos y sus soldados se hicieron cada vez más sólidos y duraderos: así se había formado una sociedad paralela a la sociedad civil. Cuando esos soldados terminaban su tiempo de servicio activo continuaban siendo todavía los "hombres" de su jefe a quien estaban obligados primero por el hecho mismo de la victoria, que él les había hecho compartir, y luego porque el jefe les había obtenido tierras, los había instalado y dotado para el resto de sus vidas. Había, pues, colonias de veteranos en Italia y en las provincias. Esos hombres, unidos a su antiguo jefe, le mostraban el reconocimiento y la *fides*, lo mismo que los clientes a su patrón, y estaban dispuestos a acudir en su auxilio si el jefe se veía amenazado en su persona o en su *dignitas*.

Por ejemplo, los "clientes" de Mario, esos ex soldados, habían dominado los comicios. Los de Sila habían contribuido vigorosamente a que se le otorgara la dictadura. Los de Lúculo, después de la guerra contra Mitrídates, habían acudido en masa para ayudar a Murena a llegar al consulado, y si Octavio, después del asesinato de César, pudo reunir fácilmente ejércitos a título privado, si pudo ponerlos a disposición del senado para luego, mediante una orden que él les dio, volverlos contra ese mismo senado, pudo hacerlo porque entre los veteranos de su padre adoptivo había encontrado a hombres que se consideraban siempre ligados por su juramento y que estaban dispuestos a probar su reconocimiento por su antiguo jefe. De manera que por obra de un movimiento natural, resurgía una sociedad arcaica que durante mucho tiempo se había yuxtapuesto a la civil pero que ahora cuando ésta se deshacía ocupaba poco a poco su lugar.

En esta evolución lo que quedaba de los antiquísimos valores morales que hemos descubierto en los orígenes de la ciudad romana, esa moral no escrita en la que en última instancia descansaba la "libertad", no desapareció del todo. Esos valores iban a permitir que una nueva concepción de la libertad se afirmara. De suerte que cuando Cicerón y luego Octavio fueron proclamados "padres de la patria", lo que reaparecía en el fondo de las conciencias era la vieja estructura de las *gentes*. ¿Quedaba asi disminuida la libertad? Sí, si la libertad se concibe como una independencia total del individuo y, en definitiva, como el rechazo de los vínculos sociales. Pero, ¿se puede hablar aun de libertad cuando el Estado va a la deriva?

Con el principado ese movimiento que impulsa al pueblo romano a buscar un "padre" se hará irreversible. En la nueva forma de Estado que se crea, el príncipe, por discutible que sea a los ojos de los oligarcas, no dejará por eso de ser una criatura sagrada a la que se rendirá un culto y se rodeará de una religión. Cada vez que perece un *imperator* y cada vez que algunos grandes personajes nostálgicos de los antiguos tiempos proponen restablecer la *libertas*, el intento fracasa y los mejores espíritus tienen perfecta conciencia de que ese paso es imposible. Sobre todo quienes representarán un obstáculo insuperable para retornar al viejo gobierno son los soldados. La sociedad militar no se concibe sin un jefe poseedor de los auspicios. Cuando el ejército de España decide poner fin a la tiranía de Nerón ofrece espontáneamente el poder a Galba. ¡Para restablecer la libertad se eligió a otro *imperator*!

También en nombre de la libertad, Julio Víndex en el mismo momento toma las armas para aliarse con Galba. Luego se produce la serie de sublevaciones militares, de las legiones que en varios puntos del imperio afirman su derecho a hacer un emperador. La "libertad" de las legiones se convertía en anarquía. El terrible año de los cuatro emperadores llenó al mundo de ruinas hasta el momento en que, como espantoso símbolo, se incendió el Capitolio. El templo del Muy Bueno y Muy Grande Júpiter se desmoronó en medio de las llamas. Parecía entonces que el dios garante de la libertad romana —del eminente poder romanó sobre todos los otros pueblos— se apartaba de los quirites. El incendio fue tan repentino que sorprendió a los combatientes mismos que luchaban por el poder (cada uno por *su* libertad) que para todos fue evidente que se trataba de un hecho sobrenatural. Nunca fueron descubiertos los autores humanos.

Entonces gradualmente todo se calmó. La victoria designó a Vespasiano como el hombre que debía restaurar el Estado. Pocos meses después, se inauguraba un nuevo templo sobre el Capitolio en tanto que una ley, de conformidad con las formas antiguas, legitimaba el *imperium* de Vespasiano.

Con el auspicio de un *imperator* vencedor, se devolvía la libertad a Roma, pero una libertad que nadie podía utilizar para introducir el desorden en el Estado. Y esto duró aproximadamente hasta el momento en que Domiciano (porque Domiciano había pecado contra la reserva que debe observar un emperador y había roto el equilibrio político para satisfacer sus pasiones de hombre privado) fue a su vez asesinado.

Pero debemos considerar en otra parte de este libro la historia de esta reconquista de la libertad durante el régimen del principado, la historia de las metamorfosis de esta libertad después del fin de la antigua república, una vez que hayamos señalado qué influencias, llegadas de otros lugares, ofrecieron a los romanos otras formas de libertad que ya no eran solamente políticas.

3

La libertad sacralizada

Como cabía esperar de un pueblo que hizo eterno un rico tesoro de leyendas, los griegos imaginaron alrededor de la libertad muchos mitos que pasaron a través de los siglos y que desde la antigüedad no dejaron de hacer sentir su efecto sobre los espíritus. Esos mitos hacían de la libertad una diosa, una fuerza trascendente, una de esas diosas que junto con la Abundancia (*Ops*), la Salud (*Salus*), la Concordia y la Victoria escapaban al control humano. Por lo menos así lo entendía Cicerón en el diálogo *Sobre la naturaleza de los dioses*. La historia de Roma en aquellos días no podía sino confirmarlo en esta opinión, tantas eran las perturbaciones que había ocasionado en la sociedad romana la palabra libertad.

Atenas, por su parte, se complacía en recordar que en su historia por dos veces esa diosa había extendido de manera ejemplar su protección sobre la ciudad. Una primera vez, cuando se puso fin a la tiranía de los descendientes de Pisístrato; y una segunda vez, algunos años después, cuando los persas fracasaron en su intento de someter a Grecia.

El recuerdo de la primera intervención se había conservado de varias maneras; una era una estatua que representaba a los dos héroes Harmodio y Aristogitón, los "tiranoctones" (matadores de tiranos) y que estaba consagrada a su memoria en el barrio del Cerámico. Cada año un magistrado acudía a ofrecerles los presentes que perpetuaban la supervivencia de los difuntos y los descendientes de éstos estaban exentos a perpetuidad de las contribuciones extraordinarias y de las cargas que de cuando en cuando se imponían a los ciudadanos. Y en los banquetes, después de beber, se entonaban canciones en honor de los héroes. Por ejemplo ésta que comenzaba con las siguientes palabras:

"Nunca nació en Atenas un hombre... (aquí hay una laguna en el texto de la canción). Traeré mi espada en un ramo de mirto, como Har-

modio y Aristogitón, cuando dieron muerte al tirano y a Atenas la igualdad de las leyes".

La leyenda estaba ya formada y se había convertido en un dogma para el pueblo, pero la realidad parece haber sido muy diferente, como lo muestran los relatos concordantes que Herodoto, Tucídides y por último Aristóteles nos dejaron de los acontecimientos. Harmodio y Aristogitón eran dos jóvenes atenienses enamorados el uno del otro y que vivían juntos. En aquella época los dos hijos mayores de Pisístrato, quien había ejercido durante mucho tiempo la tiranía en Atenas (es decir, una monarquía de hecho, un poder personal al que había llegado mediante la astucia y la fuerza) habían sucedido a su padre. Pero de esos dos hijos, Hipias e Hiparco, sólo el primero ejercía la tiranía. Había confiado a su hermano una magistratura menor puesta bajo su propia autoridad, tal vez el arcontado. Ahora bien, ocurrió que Hiparco se enamoró de Harmodio, lo cual disgustó no poco a Aristogitón. Según otra versión, no fue Hiparco mismo quien se prendó del hermoso Harmodio, sino que fue otro hijo de Pisístrato, llamado Tesalo (el Tesalio), nacido de otro matrimonio. Lo cierto es que Hiparco (o Tesalo) resolvió no dejar sin venganza los desdenes de Harmodio. Hiparco —o el otro— utilizó a una hermanita de Harmodio a la que incitó a acudir a ocupar un lugar en la procesión de las fiestas panateneas, como "portadora de cesta" (canéfora), lo cual era un gran honor para la muchacha. Pero cuando ésta se presentó fue rechazada e insultada y tuvo que retirarse cubierta de vergüenza. Entonces, para vengarla, Harmodio y Aristogitón decidieron matar a los "tiranos".

Simbólicamente el asesinato debía llevarse a cabo en las fiestas panateneas. Los dos amantes obtuvieron algunos cómplices y todo estaba listo para la acción cuando Harmodio vio a uno de los conjurados conversando familiarmente con Hipias. Creyendo que todo se había descubierto, Harmodio y Aristogitón se lanzaron sobre los tiranos. Hiparco fue muerto en el Cerámico. Harmodio fue inmediatamente arrestado y torturado, luego le dieron muerte una vez que hubo hecho revelaciones (falsas, según se decía, para implicar en la conjura a los amigos de Hipias e Hiparco). Hipias continuó ejerciendo la tiranía todavía durante tres años. Tuvo que retirarse a causa de la presión de los lacedemonios, aliados con los miembros de una de las grandes familias atenienses, los Alcmeónidas que vivían desde hacía tiempo en el exilio.

De esta manera, una historia de venganza amorosa fue transformada en mito, el mito de los tiranoctones; campeones de la li-

bertad, bienhechores de Atenas, patrones sagrados de la democracia, ejemplos propuestos a los ciudadanos de los siglos futuros y seguros de una gloria inmortal, independientemente del hecho de que su acción no había sido inspirada por motivos políticos y que había fracasado e independientemente del hecho de que la expulsión de los tiranos se había alcanzado por obra de una expedición organizada por un grupo de emigrados contra su propia patria con ayuda de extranjeros. Sin duda varias razones explican que haya nacido esta leyenda y se haya impuesto, contra toda evidencia, a menos de una generación de los sucesos mismos. Primero, el deseo muy patriótico de borrar el recuerdo de lo que había sido una derrota de Atenas frente a Lacedemonia. Atenas sólo podía deber su libertad —de la que tan orgullosa estuvo siempre hasta el punto de querer imponerla por la fuerza a otros— a sí misma. Era inconcebible que el régimen democrático, que había dado a la ciudad un imperio le hubiera sido devuelto por un ejército procedente de Esparta. Además, el mito de Harmodio y Aristogitón dejaba entrever (a todo posible opositor a la democracia) una amenaza tan terrible como imprecisa: si se atentaba contra la libertad, un vengador surgiría del pueblo inflamado por el ejemplo de los tiranoctones. A las anteriores razones se agregaba un sentimiento más profundo, más místico: la idea de que la libertad para alcanzar su verdadera dimensión y su eficacia divina debía estar consagrada por la sangre, por un sacrificio humano. Una vez más en Atenas, lo mismo que en Roma, se encontraban indisolublemente ligadas la libertad y la muerte.

La libertad de que se trataba y que, de una manera u otra, se había devuelto a Atenas, era la libertad cívica, lo que se llamaba la *isonomía;* esa "igualdad de las leyes", de que hablaba la canción. La circunstancia de que todos los ciudadanos podían participar igualmente y sin ninguna distinción en todas las funciones del Estado, el hecho de que los cargos administrativos se repartían entre todos, se sorteaban..., un ideal utópico que naturalmente nunca se realizó en la práctica a pesar de todas las tentativas. Ese fue el mito de los tiranoctones. El episodio pone fin a un período glorioso de la historia de Atenas que, durante la tiranía de Pisístrato, había visto a la ciudad brillar con vivo esplendor dentro del mundo helénico, en tanto que por orden del "tirano" los atenienses recogían, antes de que se perdiera, la tradición de los cantos homéricos en los que el helenismo iba a encontrar su Biblia. También durante ese período nació la tragedia y se desarrolló la poesía lírica, elaborada sobre la base de los grandes ciclos míticos, y se

preparó la gran eclosión que fue la del "siglo de Pericles", producida unos sesenta años después de la expulsión de Hipias.

Hacía ciento diez años que Pisistrato había ejercido la tiranía por primera vez cuando Pericles se convirtió democráticamente en el amo de Atenas. Fue aquel un siglo de maduración, de lento ascenso de la ciudad y bien cabe pensar que sin ese ascenso ateniense y sin su prestigio, los espartanos se hubieran inclinado menos a escuchar los ruegos de los Alcmeónidas y las exhortaciones de la pitonisa para devolver a Atenas una "libertad" de la cual esperaban que hiciera volver a la ciudad a su lugar anterior. Pero ocurrió que mientras tanto y durante la segunda mitad de aquel siglo (que fue la primera del siglo V antes de nuestra era) la causa de la libertad iba a conferir a Atenas un nuevo prestigio, el de haberla defendido victoriosamente por dos veces contra los reyes de Persia, Darío y luego Jerjes. Estos nuevos títulos de gloria nunca habrían de olvidarse, ni en la antigüedad (donde valdrán a los atenienses la indulgencia de los romanos, aun en sus peores causas) ni entre los modernos; y los atenienses mismos nunca perderán la ocasión de recordar sus victorias subrayando sin ambages que su propio valor y el triunfo alcanzado en las guerras médicas les daban para siempre la primacía entre todos los griegos.

¿De qué manera los atenienses se vieron envueltos en esta aventura que les valió tanta gloria?

Hasta fines del siglo VI a. de C., los colonos griegos establecidos en las costas del Asia Menor vivían en bastante buena inteligencia con los pueblos "bárbaros" de tierra adentro. La situación cambió algún tanto cuando se estableció el imperio de los medos y luego el de los persas, pero la soberanía de estos no parece haber sido muy agobiante para esas ciudades (especialmente las de Jonia, que eran las más prósperas), en las que el poder era ejercido en realidad por "tiranos" vasallos del Gran Rey, por lo menos si hemos de dar crédito a Herodoto, que es nuestra principal fuente, pero aconteció que en el año 500 a. de C. las intrigas de uno de esos tiranos, el milesio Aristágoras, un heleno, lo echaron a perder todo. Después de haber prometido al Gran Rey anexar a su imperio la isla de Naxos y después de haber fracasado en su intento, se rebeló y pidió a los estados griegos de Europa que lo ayudaran a liberar del yugo persa a los griegos de Asia, sus "primos". El mismo se llegó a Esparta y a Atenas a fin de decidir a estos dos Estados a entrar en guerra contra los bárbaros. Cleomenes, el rey de Esparta, se negó a prestar su ayuda cuando supo que la capital de los persas se encontraba a tres meses de marcha desde la cos-

ta del mar. En Atenas, por el contrario, donde la decisión correspondía al pueblo reunido en asamblea se votó con entusiasmo para que un contingente de veinte navíos fuera puesto a disposición de Aristágoras. Y Herodoto termina diciendo que hay que creer que es más fácil engañar a un gran número de hombres que a uno solo. Y agrega que el envío de esa flota fue, tanto para los griegos como para los bárbaros, la fuente de grandes calamidades.

Al negarse a comprometer a Esparta en una lucha por la libertad de los jonios, Cleomenes tuvo sin duda en cuenta varias circunstancias. En primer lugar, como rey de una ciudad dórica, no se sentía obligado con una confederación jónica. Luego, las fuerzas de Esparta estaban envueltas en las cuestiones de los colonos instalados en el occidente, en Sicilia y en la Magna Grecia, de manera que los espartanos eran reacios a dirigir sus miradas hacia la cuenca del Egeo. Por fin, Esparta tenía muchos motivos de inquietud en el Peloponeso mismo, donde sus vecinos no le mostraban precisamente simpatía.

Los atenienses, en cambio, se reconocían allegados a los jonios y se interesaban vivamente por todo lo que ocurría en las islas y en las orillas del mar que bordeaba sus propias costas. No experimentaban sin embargo sentimientos hostiles contra el Gran Rey. Antes habían solicitado la alianza de éste, cuando Cleomenes había intervenido en sus asuntos internos y había ocupado la Acrópolis. Los enviados atenienses habían ido entonces a Sardis, donde el representante del Rey les había pedido a cambio de su protección "la tierra y el agua", es decir, que reconocieran la soberanía teórica de los persas. ¡Los embajadores habían aceptado! Pero cuando regresaron a Atenas la política del pueblo había cambiado, de manera que fueron desautorizados. Fue en ese momento cuando se presentó Aristágoras y los atenienses le prestaron oídos. La Acrópolis ya no estaba amenazada, pues hacía mucho tiempo que Cleomenes había regresado a Esparta. Y, principalmente, todo el mundo sabía que Hipias, el tirano depuesto, era uno de los consejeros a los que escuchaba el Gran Rey y que una victoria de éste sobre los jonios rebelados podía hacer volver la tiranía de los pisistrátidas a Atenas. Todo esto hizo que los atenienses votaran para brindar socorro a Aristágoras y que estuvieran presentes en el cuerpo expedicionario que éste envió contra Sardis. La ciudad fue tomada sin dificultad, pero a causa de una imprudencia se declaró un incendio en el conjunto de las casas cubiertas con cañas, de manera que todo ardió, lo mismo que el templo de la Gran Madre, la que nosotros llamamos Cibeles. Cuando

los atenienses rompieron su alianza con Aristágoras (que no estaba presente en el episodio de Sardis) y llamaron de regreso a su contingente, ya era demasiado tarde, pues a pesar suyo se habían convertido en los enemigos declarados de la monarquía de los persas.

Las represalias de éstos contra los griegos no se hicieron esperar. Mientras Aristágoras iba a morir en Mirkinos, en la Tracia, donde trataba de erigir un reino propio, Mileto era tomada por el Rey y arrasada. Además, el templo de Apolo, un santuario reverenciado y centro de la Jonia, fue entregado al pillaje e incendiado. ¡Respuesta de la asiática Cibeles al helénico Apolo! Darío, aparentemente decepcionado por el régimen de los tiranos que hasta entonces él mismo había favorecido en las ciudades griegas, estableció en Jonia gobiernos democráticos. ¡Extraña paradoja esta concesión de una libertad cívica dada a quienes, según decían los griegos, eran "esclavos" del Gran Rey, libertad que no poseían muchas ciudades libres de la propia Grecia! Pero, ¿era cierto que la "libertad" de una ciudad hacía realmente libres a todos los ciudadanos?

A todo esto, Darío preparaba su venganza. En el año 491, envió a la mayor parte de los Estados griegos, y especialmente a Atenas y a Esparta, embajadores para exigir "la tierra y el agua". En el caso de Atenas, se trataba de recordar un acuerdo. Mientras que la mayor parte de los otros Estados aceptaba hacer ese gesto de sumisión teórica, los atenienses y los espartanos, no sólo se negaron a hacerlo sino que dieron muerte a los enviados del Rey. Lo cual constituía un sacrilegio y un crimen contra el "derecho de gentes", pues desde los tiempos legendarios los embajadores tenían carácter sagrado y eran respetados.

Mientras los atenienses declaraban la guerra a los de Egina con el pretexto de que habían aceptado la exigencia de Darío y arrastraban en este asunto al rey de Esparta, Cleomenes, los pisistrátidas buscaban refugio junto al Gran Rey y fortalecían a Darío en su voluntad de reducir a la esclavitud a los atenienses y los naturales de Eretria, esa ciudad de Eubea que continuaba siendo la aliada más fiel de Atenas. Entonces el ejército de los persas se puso en marcha desde la Cilicia.

La isla de Naxos fue atacada, la ciudad saqueada, los templos incendiados. Pero cuando los persas llegaron a Delos y los habitantes de la isla se disponían a huir temiendo lo peor, el jefe persa, Datis, los tranquilizó en pleno acuerdo con las órdenes del Rey. Declaró que estaba firmemente resuelto a respetar "la isla en que habían nacido las dos divinidades" (los hijos de Latona, Artemisa

y Apolo). Era evidente que el persa no se consideraba enemigo del helenismo, el que simbolizaba la pareja de hermanos, ni se consideraba en guerra contra el helenismo como tal, sino que combatía contra las ciudades que le habían sido hostiles y habían favorecido a los rebeldes de su imperio. De manera que después de haber respetado a Delos, santuario principal de todo lo que era griego, los mismos persas, una vez que tomaron por traición a la ciudad de Eretria la abandonaron al pillaje e incendiaron sus santuarios. Al hacerlo, borraban de la superficie de la tierra "la comunidad" erétrica en su dimensión humana y en su ser divino.

Después de la destrucción de Eretria, el ejército persa se dirigió a Atenas. Hipias, el ex tirano, servía de guía a los persas. En la ciudad misma, después de muchas discusiones, se decidió resistir. La dirección y la organización de esta resistencia fueron confiadas a Milcíades que hizo notar al pueblo que "si Atenas triunfa puede llegar a ser la primera entre las ciudades griegas", además de conservar su libertad, es decir, su existencia. Al mismo tiempo, la presencia de Hipias entre los persas mostraba que también la libertad interna del Estado se encontraba en peligro. Las dos "libertades" estaban ligadas. ¡Para conservarlas había que derramar sangre!

Milcíades sabía que si querían tener una oportunidad de vencer, era menester obrar prontamente. Conocía las debilidades de la democracia. Temía que, si se difería el combate, estallara la discordia entre los atenienses y se formara un partido en favor de un entendimiento con los persas; por lo demás, siempre había un buen número de ciudadanos a quienes no les repugnaba el retorno de los tiranos. Ya los Alcmeónidas eran sospechosos de traición. Una vez más se insinuaban las divisiones internas. Pero esta vez se trataba de la salvación misma de la ciudad. El ejemplo de Eretria demostraba que no se podía contar con la clemencia de Darío, quien tenía contra Atenas un motivo de venganza personal.

Todos sabemos cómo terminó esto en la llanura de Maratón. En realidad, no fue más que un encuentro de vanguardia, que bastó empero para detener el asalto de los bárbaros. Allí los atenienses estuvieron solos con sus fieles aliados, los de Platea. Los espartanos llegaron con retraso, pues para ponerse en marcha habían esperado el momento del plenilunio. Se limitaron pues a celebrar la victoria de Milcíades.

Pero los demás griegos estaban lejos de ponerse de acuerdo para continuar una lucha en la cual lo que estaba en juego parecía ser, más que nunca, la "libertad" de Atenas, su supervivencia,

pero también su gloria. ¿No sería peligrosa para los otros Estados una victoria de los atenienses? Por ejemplo, las ciudades de Beocia, generalmente gobernadas por oligarcas, se inclinaban en favor de los persas. Lo mismo ocurría con los argivos del Peloponeso. Los beocios y los argivos no estaban menos preocupados que los atenienses y los espartanos por conservar su propia autonomía y su libertad "interna", la elección libre de sus gobiernos, cosas que tal vez no respetarían los atenienses victoriosos. Por eso algunos Estados se manifestaban favorables al Gran Rey de quien esperaban que los protegiera contra el imperialismo de sus molestos vecinos. Bien se ve que la causa de la libertad, aunque la palabra fuera la misma en todas las bocas, servía para encubrir y justificar actitudes políticas absolutamente contradictorias.

¿De qué libertad se trataba, pues? Para Atenas consistía ante todo en el mantenimiento de la democracia, tal como la había organizado la reforma de Clístenes algunos años antes. Pero también consistía en su supervivencia como Estado autónomo y, como lo había visto bien Milcíades, en su potencia y en su gloria. Esparta estaba menos amenazada porque otrora su rey se había negado a unirse a la rebelión de Aristágoras. Pero el espíritu de independencia, el particularismo social y político que la caracterizaban difícilmente podían conciliarse con una soberanía del rey de Persia, por más que ésta fuera bastante teórica y remota. Y no es menos cierto que la resistencia que los espartanos terminaron por oponer a los persas y su participación en lo que debía parecer luego (en una Grecia dominada por Atenas y unos dos mil años después a los historiadores de la época romántica) como la lucha sagrada de los helenos contra la barbarie fueron menos resueltas, menos determinadas que la participación y la resistencia de los atenienses. Los escrúpulos astronómicos que los espartanos invocaron no nos persuaden totalmente. Siempre es prudente para elegir un partido esperar el resultado de una batalla librada por otros.

Pronto las vacilaciones de Esparta desaparecerían (a lo menos por un tiempo y antes de que se celebrara una alianza formal entre los espartanos y los persas); pero para resolverla a tomar una parte activa en la guerra librada contra Jerjes, el hijo de Darío, fue necesario todo el talento político de Temístocles junto con su habilidad diplomática y su genio de estratego.

Con Jerjes, lo que había sido hasta entonces una operación de represalias se convirtió en una empresa de naturaleza completamente diferente. El joven rey que había regresado victorioso de

Egipto, donde había restablecido su poder y se había igualado a los faraones de antaño, concibió ambiciones más vastas que las de su padre. Si hemos de creer a Herodoto, forjó el proyecto "de extender la tierra de los persas para igualar la que cubre todo el cielo de Zeus" y hacer que el sol en adelante no ilumine ningún país limítrofe del suyo.

Es probable que esta determinación de fundar un imperio que abarcara todo el disco de la tierra le fuera sugerida a Jerjes por las fórmulas que acompañaban la investidura de los faraones y que afirmaban la supremacía de estos reyes sobre "todo lo que el sol ilumina", como corresponde a los hijos de Re.

En todo caso, este pensamiento que en el curso de los siglos habría de inspirar a no pocos conquistadores, fue algo que Jerjes quiso traducir en actos. Tal vez pueda verse un indicio de esto en su intento de hacer intervenir a los cartagineses, "esos fenicios del Oeste" que, como tales, dependían de su imperio, puesto que éste abarcaba la Siria y la Fenicia e hicieron la guerra contra las colonias dóricas de Sicilia. El mundo griego quedaría así atrapado en una operación de pinzas. En el centro estaba el hueso duro de pelar, la Grecia continental de alrededor de Atenas y de Esparta.

Vióse entonces una vez más a casi todos los Estados griegos dispuestos a entregar "la tierra y el agua", a abdicar su libertad ante la amenaza. No hemos de recordar aquí cómo Temístocles, apoyándose en los oráculos y en una estrategia afortunada, puso fin al sueño de Jerjes. Verdad es que Atenas fue tomada, que el templo de Palas Atenea de la Acrópolis fue incendiado (como lo había sido el templo de Cibeles de Sardis), pero la flota persa quedó aniquilada en las aguas de Salamina el 20 de septiembre de 480.

Como se sabe, la guerra duró todavía un año y sólo el 27 de agosto de 479 el ejército terrestre de Persia fue aplastado en Platea. Un contingente tebano combatía en favor de los bárbaros. Mardonio, el jefe persa, había antes intentado ganar a los griegos para su causa valiéndose, ya de la persuasión, ya recurriendo al terror: Atenas fue entonces devastada por él una segunda vez, aun antes de que hubiera habido tiempo para quitar los escombros de las ruinas. Los espartanos se habían mostrado muy reticentes en reanudar el combate y Temístocles había perdido casi toda su influencia sobre el pueblo. Sin embargo los griegos terminaron por salir victoriosos, por aplastar el ejército de los bárbaros, y lo hicieron contra una parte de los mismos griegos.

Esta victoria marcó el apogeo de Atenas que, en nombre de la libertad griega, se apresuraba a establecer su imperio sobre la

Grecia "liberada". La potencia de su flota, el prestigio de sus hoplitas, considerados irresistibles en el campo de batalla, hicieron más en esta empresa que la gloria de haber evitado a los griegos el convertirse en los "esclavos" de los persas. Los historiadores modernos, influidos por el espectáculo o el recuerdo de las luchas que sostuvieron en el siglo XIX los griegos contra los turcos por su independencia nacional, a menudo representaron las guerras médicas como el choque de dos mundos, como el combate de la libertad contra la esclavitud, de la democracia contra la tiranía, de la libre reflexión y de la razón contra el oscurantismo de una clase sacerdotal apoyada en su poder absoluto. Todas estas son concepciones nacidas en el "siglo de la ilustración" y están muy lejos de la realidad. El mazdeísmo no era el islamismo; su teología no era ni intolerante ni totalitaria. Así se lo vio cuando Darío dio la orden de respetar los santuarios de Delos. Y durante generaciones los griegos de Jonia y de Caria habían adorado a sus propias divinidades nacionales a su gusto. Sus sabios y sus filósofos no se habían visto molestados en la elaboración de sus doctrinas ni en la exposición de sus teorías. El nombre de Tales de Mileto era célebre en todas las ciudades en que se hablaba el griego. La dominación persa sobre Egipto había permitido a Tales viajar con facilidad a este país a integrar en su propia visión del mundo ciertos elementos de la teología egipcia; en cuanto a ésta había pasado sin grandes cambios a través de la dominación persa, como lo atestigua toda una serie de documentos.

De manera que no se podría sostener seriamente que una victoria de los persas habría comprometido la "libertad de pensar" de la raza helénica. Entre el pensamiento griego y la "cultura" asiática no había la oposición que se supone con harta frecuencia. Sabemos bien que, desde los tiempos más antiguos, se había producido una verdadera ósmosis entre los diferentes pueblos de la cuenca del Egeo y que el imperio de Alejandro permitió a los griegos asimilar muchos elementos del pensamiento oriental, lo cual dio un nuevo impulso al helenismo. Se dirá que Alejandro había resultado victorioso. ¿Habría sido lo mismo si su tentativa hubiera fracasado? Cabe pensar que el resultado no habría sido muy diferente, pues la circulación de las ideas y de los cultos no dependía de las relaciones de fuerza entre los elementos étnicos que componía el imperio macedónico y los reinos que surgieron de él

Lo cierto es que a comienzos del siglo V a. de C., el que se ofrece a nuestra mirada es un helenismo todavía dividido, un mundo

en el que se enfrentan Estados que alcanzaron diferentes grados de evolución política: unos se habían decidido por las instituciones democráticas, otros continuaban siendo gobernados por su aristocracia (de familia, de riqueza), otros por fin se acomodaban mejor (y algunos muy bien) al régimen "del tirano" que los dirigía. Cada uno de esos Estados era "libre". Su libertad se traducía en la autonomía de su política exterior e interior, en la gestión de sus propias finanzas, en la organización de su defensa propia, en el culto de sus divinidades tradicionales y por fin en la elección libre del régimen que creía que más le convenía. Entre dichos Estados a veces se celebraban alianzas para defender mejor su libertad frente a otros. Más frecuentemente experimentaban envidia y se hacían la guerra. Y también con frecuencia los intereses de un partido conducían a quienes lo componían a acuerdos secretos con los ciudadanos de otra ciudad que compartían sus aspiraciones y los llevaban a conquistar el poder con la ayuda de éstos; de esta manera comprometían la "libertad" de su patria y hasta llegaban a destruirla para escapar a la "esclavitud" que, según decían, hacía pesar sobre ellos el partido contrario.

De la misma manera, los jóvenes aristócratas romanos, después de la expulsión de los Tarquinos, se lamentaban de que su "libertad" estuviera disminuida en beneficio del mayor número. Con todo, los atenienses obtenían sustanciales beneficios de sus victorias sobre los persas. Mientras que los de Platea recibían la autorización de celebrar cada cuatro años una fiesta dedicada a la diosa Libertad (*Eleutheria*), los atenienses imponían fuertes multas a los pueblos que habían aceptado las exigencias de los persas y pedían a otros pesadas contribuciones a fin, según decían, de "protegerlos". ¡Un ejemplo que sería seguido muy frecuentemente en el transcurso de los siglos!

La Grecia que había hecho que se frustraran las ambiciones de Jerjes era la Grecia de los Estados ciudades y por esta razón la idea de libertad resultó inseparable de la idea de Estado ciudad. Pero la organización que presenta éste no es muy antigua en la cuenca del Egeo. Sus orígenes son bastante oscuros. Se lo puede definir como una sociedad cerrada en la que el ejercicio del poder está reglado por un conjunto de costumbres y de leyes que controlan todos sus miembros o una parte de sus miembros. En el seno de esa sociedad se producen naturalmente intercambios de servicios, de objetos, y no pueden dejar de existir obligaciones mutuas para asegurar en principio el bien de todos. La "libertad" (si

hacemos a un lado los esclavos sometidos por la ciudad para asegurar su independencia económica) es entonces sólo la independencia de la comunidad misma respecto de otros grupos humanos instalados en su vecindad.

Ignoramos en qué momento se formó este sistema. Tampoco sabemos si el Estado ciudad salió del pensamiento de los propios griegos, lo cual no es lo más probable. Pero en el momento en que aparece ante nuestra mirada, el Estado ciudad es algo inseparable del helenismo. La sociedad, de la que los poemas homéricos nos ofrecen la imagen, es una sociedad militar, en la cual los hombres que forman el *laos* (es decir, el ejército, pero al mismo tiempo "el pueblo") están colocados bajo la autoridad de un jefe que tiene sobre ellos todos los derechos. Por lo menos esto es así en la *Ilíada*, pero puede uno preguntarse si el cuadro del ejército aqueo, impuesto por el tema del poema, nos informa fielmente sobre lo que era, por ejemplo, la realeza de Agamenón en Argos o la realeza de Menelao en una Esparta anterior a la llegada de los dorios. Sabemos por ejemplo de Roma y de Esparta que la "libertad" cívica ya no era respetada en el ejército de los ciudadanos que estaban en campaña. Verdad es que en el campamento de los aqueos situado frente a Troya se reúnen asambleas de soldados, como en el campamento de un *imperator* romano, pero en el mundo homérico (y lo mismo ocurría en el caso de los ejércitos de Roma) esas asambleas parecen tener sólo por objeto dar al jefe la posibilidad de exponer su propia visión de los hechos y la parte de sus proyectos que considera útil hacer conocer a sus soldados. ¿Tienen estos el derecho de hablar libremente? En Roma, seguramente no. En la época de Agamenón, el ejemplo de Tersites parece indicar ciertamente que no era alentada la libertad de palabra. La realeza aquea se parece mucho a lo que puede haber sido ya y debía ser en el futuro la realeza macedónica, en virtud de la cual el poder era conferido mediante las aclamaciones de los hombres, de suerte que el rey así creado es global y totalmente responsable de su grupo frente a los dioses.

La soberanía del rey no era irrevocable. Mientras las cosas iban bien nadie ponía dificultades, pero si parecía que las divinidades eran desfavorables, por ejemplo, si vientos contrarios o una calma fuera de estación retenían en la orilla a los navíos preparados para una lejana expedición, entonces la legitimidad del rey era puesta en tela de juicio. Se suponía que estaba mancillado por algún sacrilegio cometido del que debía purificarse a fin de dar satisfacción a los dioses. Según cuenta la leyenda, fue así como se

sacrificó a Ifigenia en Aulis para apaciguar la cólera de Artemisa. Agamenón, por *rey que* fuese, no tenía la *libertad* de salvar a su hija. Su ejército le exigía —si Agamenón quería conservar el poder— que derramase la sangre de Ifigenia, una sangre que era también la suya y que "rescataba" la vida de todos.

El sacrificio de Ifigenia no es el único ejemplo de lo que bien puede llamarse una "magia" de la sangre real. Hay otros ejemplos dentro de Grecia, en Atenas y también en Creta, donde las hijas del rey fueron así inmoladas para asegurar la salvación común. Esto permite suponer —lo cual no tiene nada de sorprendente— que la realeza en aquellos tiempos muy antiguos no era solamente atribuida al más fuerte, sino que revestía un carácter sagrado como lo comprobamos en el caso de los primeros reyes de Roma (antes de los Tarquinos) y como se manifiesta en el mundo cretense.

Esta situación muy compleja se refleja en la multiplicidad de los términos que designan al rey o al jefe en el mundo arcaico: por una parte, está la palabra *koiranos* de la cual no se puede dudar que pertenece al habla común de los indoeuropeos y que evoca una sociedad de guerreros; luego hay una palabra que predomina en los poemas homéricos, la palabra *anax* (o *wanax*), que figura ya en una tableta micénica y que es también un epiteto aplicado a los dioses. Probablemente pertenezca esta palabra a la más antigua civilización helénica llegada al Egeo. Este vocablo no es un término indoeuropeo. Los recién llegados deben haberlo encontrado en una lengua que se hablaba antes de su llegada. Calificado de *anax*, el rey parece esencialmente considerado como un "protector" que con su fuerza garantiza la supervivencia —por lo tanto, la libertad, el derecho de existir— de los hombres que dependen de él, y esto en un mundo en el que predominan las actividades pacíficas.

Tenemos luego la palabra *basileus* cuya historia iba a tener la mayor fortuna y que es también la menos clara. Primero, por su etimología que es incierta. Tampoco esta palabra pertenece al dominio indoeuropeo. ¿Proviene de la civilización "egea"? (lo cual tampoco es mucho más claro). ¿Proviene de alguna lengua del sustrato asiático? No lo sabemos. Pero la encontramos en todas partes, en Atenas, en Esparta, en Chipre donde a fines del siglo VI a. de C. hay un *basileus* en Soli y otro en Salamina.

En aquella época, el poder pertenecía, según se nos dice, en las ciudades de Jonia, a los *türannoi* (o tiranos), así como en Atenas y en muchas otras ciudades. Pero en Atenas había también al mis-

mo tiempo un *basileus* que perpetuaba la tradición de las casas reales de otrora en la genealogía mítica que se remontaba a un dios o a un héroe. Una convención (o un artificio) análoga existía en Roma, donde, después de la expulsión de los Tarquinos, un "rey de los sacrificios" mantenía la continuidad con los reyes "que manipulaban lo sagrado".

Esta rápida presentación de lo que puede enseñarnos el análisis del vocabulario permite formular una hipótesis sobre la naturaleza del Estado ciudad. Sólo cuando los grupos humanos llegados a la región del Egeo encontraron a otros hombres, instalados allí desde tiempo atrás, nacieron los Estados ciudades, debido a una reacción natural, al deseo de mantener una "identidad propia", de mantener la personalidad colectiva, la voluntad defensiva; y es así como cada ciudad se cierra en sí misma bajo la protección de su jefe que es al mismo tiempo el sacerdote de sus dioses. Este cerrarse en sí misma de la *polis* caracterizará siempre al Estado ciudad griego, celoso de su derecho de ciudadanía, preocupado por distinguir minuciosamente entre sus miembros quiénes pertenecen realmente a la *polis* por el hecho de haber nacido de un padre y de una madre poseedores ambos de la ciudadanía, a aquellos otros cuyo nacimiento era "mixto", a aquellos venidos de otras partes, pero establecidos en su territorio (los metecos), y, por fin, aquellos que pertenecían a otra ciudad. La pureza de la sangre es el criterio de la ciudadanía y por lo tanto de la "libertad", y en este punto la democracia ateniense es aun más intransigente que los otros regímenes (especialmente que la tiranía que parece haber sido bastante amplia y acogedora); cuando Pericles asumió el poder en el año 451 consiguió que no fuera considerado ciudadano aquel que no hubiera nacido de un padre y de una madre poseedores del derecho de ciudadanía. Tal vez esta medida tuviera el objeto de aligerar los gastos del Estado, pero de todas maneras no deja de caracterizar el espíritu de un régimen que tendía a encerrar la ciudad en sí misma y a hacer de la "libertad" (es decir, la participación plena y cabal en los privilegios políticos y económicos) el privilegio de sólo algunos. Aun cuando se trataba de varias decenas de millares de personas, el número de ciudadanos no dejaba de ser limitado y definía una verdadera oligarquía.

Con frecuencia se ha subrayado la diferencia que en este aspecto hay entre la ciudad griega y la organización política romana. Entre ellas, el contraste es total. Desde el comienzo de su historia, los romanos admiten a gentes llegadas de otras partes, ya con derechos iguales, ya confiriéndoles una condición jurídica

particular que los acercaba al derecho de ciudadanía integral, que con el correr de los tiempos se hizo muy extendido. ¿Hay que buscar la razón de esta diferencia en las condiciones que existían en el momento en que se formaron, por una parte, la *polis* y, por la otra, la *civitas*, la primera surgida de un grupo humano que se remitía a un mismo pasado mítico, la segunda nacida de personas aisladas que trataban de encontrar una patria para sí? Si vacila uno en pensar que la actitud política atribuida a Rómulo, la apertura de Asylum en el bosque del Capitolio haya podido producir por sí sola semejantes efectos, aun cuando solo se quiera ver en esto una leyenda, así y todo hay que reconocer que Roma fue siempre sentida a lo largo de toda su historia como una patria acogedora de adopción y finalmente —lo cual ocurrió a finales del siglo III de nuestra era— la patria de todos los hombres libres.

Unas palabras de Herodoto afirman (y nos hacen saber) que en la época de los pelasgos, ni los atenienses ni los demás griegos tenían todavía esclavos. Para Herodoto, la época de los pelasgos es aquella en la que los primeros helenos llegaron al término de su migración. Por consiguiente, los esclavos fueron adquiridos sólo por derecho de conquista, con el sometimiento de poblaciones ya establecidas en las tierras a las que llegaban los invasores (hecho que se manifiesta claramente en el caso de Esparta): se realizaban incursiones aquí y allá por el continente y por las islas, se producían intercambios comerciales con los reinos orientales, como vemos en la *Odisea*. Así se iba creando alrededor del grupo conquistador un verdadero pueblo de servidores para quienes la palabra libertad ya no tenía ningún contenido efectivo. Pero ese pueblo era indispensable para la libertad de los ciudadanos. Entrevemos algunos ejemplos de este proceso en la sociedad homérica, en la cual los vencidos eran ultimados y sus mujeres e hijas conducidas como concubinas o como sirvientas, y es en relación con estas prácticas cuando aparece por primera vez en lengua griega la palabra "libertad". Es todavía una palabra rara y sólo designa el estado de aquel que no es esclavo, es decir, aquel que posee una personalidad propia y no está sometido a todos los caprichos de un amo. Esta es toda la significación de la palabra libertad. De la libertad política no parece tratarse en ningún momento, por lo menos en el "pueblo que está en armas". Pero las situaciones fueron sin duda muy diferentes según los países y los grupos étnicos. En el reino de Alcinoo, la isla de Esqueria, por ejemplo, existía un verdadero consejo que asiste al rey. En Itaca, los pretendientes de Penélope pertenecían a una aristocracia formada de "jefes", de los

cuales Ulises era el primero. De manera que en el caso de Itaca se puede tal vez hablar, con un exceso de precisión, de un "régimen oligárquico" o de un régimen situado entre la monarquía y la oligarquía. Allí, la libertad parecía reducirse a ese derecho de participar en el consejo, de deliberar en común, derecho que se ejercía especialmente durante los banquetes, lo cual no es indiferente si recordamos que los banquetes eran actos sagrados que se desarrollaban bajo la mirada de los dioses, que los pensamientos que surgían en tales ocasiones eran inspirados por los dioses. Los comensales eran "hombres libres", iguales entre sí y su acuerdo renovaba de alguna manera cada vez la legitimidad del rey. Es esta clase de libertad la que añoraban los jóvenes romanos compañeros y amigos de los Tarquinos. Esa libertad constituía una verdadera participación en el poder, por más que no resultara de instituciones codificadas por leyes.

La diferencia entre semejante monarquía y una "tiranía" (el gobierno de un *türannos*) no es grande. El rey (*basileus*) es por la sangre heredero de otro rey de quien puede ser el hijo o el yerno o un pariente. Ese rey ha surgido pues de una aristocracia de nacimiento. Es uno de los "nobles" y su raza, su *genos*, se remonta a los orígenes mismos del grupo y en este sentido continúa sus tradiciones (en particular, religiosas), se apoya en ellas y se identifica con su historia. En cambio, el "tirano" es un recién llegado. No es una persona "sagrada"; se ha adueñado del poder, no lo ha recibido. Y muy frecuentemente pudo hacerlo contra los miembros de la nobleza, los portadores de esa tradición con la cual el tirano rompe, los miembros de los *gene* y del orden divino. El tirano se apoya en otros componentes del grupo y a menudo se granjea las simpatías del bajo pueblo que encuentra en el régimen "revolucionario" así creado el medio de escapar de la sujeción económica que se le impone en una monarquía de tipo aristocrático. De manera que no es absurdo reconocer que a veces la "tiranía" entrañaba cierta libertad. Así lo muestra bastante claramente la historia de Atenas durante el siglo VI a. de C., la historia que conocemos menos mal gracias a Herodoto, a Aristóteles y algunos otros.

Todo el mundo sabe que antes de Solón las diferencias entre las clases sociales eran muy pronunciadas, que los más pobres (aquellos que para vivir habían tenido que endeudarse) eran prácticamente y a menudo jurídicamente los esclavos de los ricos. Para restablecer la libertad "económica", Solón hizo decretar la anulación de las deudas, lo cual evidentemente era un acto de arbitrariedad respecto de los acreedores, una disminución de los de-

rechos de éstos. Vimos cómo una situación análoga, alrededor de un medio siglo después, encontraría en Roma una solución diferente, más política, más respetuosa de las formas jurídicas y del derecho de propiedad, con la creación de los tribunos del pueblo.

Como quiera que ello sea, la reforma de Solón tuvo efectos benéficos en lo tocante a la libertad efectiva de cada ciudadano. En adelante, todos los ciudadanos tuvieron el tiempo y los medios materiales para participar en la vida política pues la condición de la libertad era el establecimiento de una igualdad que podíamos llamar "mínima" entre todos los miembros de la *polis*. Ese era también el medio de asegurar la supervivencia del Estado, que evidentemente estaba amenazado por el empobrecimiento excesivo de un número creciente de sus miembros. Aparentemente no todos los atenienses que tenían derecho de ciudadanía se preocupaban por ejercer sus derechos. Esto es lo que indica un decreto del mismo Solón que prevé que, en caso de "discordia" en la ciudad (es decir, de guerra civil), aquel de los ciudadanos que no tome las armas por un partido o por el otro perderá sus derechos y no pertenecerá ya a la *polis*. Extraña prescripción que erige la *polis* en algo absoluto y emplea la coacción con quienes preferirían vivir tranquilos, por ejemplo, en sus tierras y acomodarse al régimen político, cualquiera que fuera éste. Así comenzaba la tiranía del *demos*.

Como se ve, la "libertad" (si se la quiere identificar con la democracia) se traducirá en los hechos por una coacción ejercida sobre los individuos. El Estado, cualesquiera que fueren sus instituciones, impone su ley a los particulares, no, como dice Aristóteles, para que cada individuo viva "bien", sino para que la sociedad en su conjunto subsista. El individuo estaba subordinado al grupo. Este obraba como un tirano insaciable y cuanto más "libre" se decía, tanto más tiránico era. No sin razón Aristófanes representa al pueblo de Atenas como un señor autoritario, caprichoso, que interviene en todas las cuestiones y es fundamentalmente parásito. Las sociedades modernas, tan adictas (nos dicen) a las libertades individuales, no podrían compararse con las ciudades "libres" del mundo helénico en las que los ciudadanos estaban estrechamente sometidos a la comunidad, de una manera que a veces nos parece extraña y nos recuerda el "totalitarismo" propio de las sociedades primitivas. Por ejemplo, en Esparta la ley disponía que los hijos de los heraldos, de los tocadores de flauta y de los cocineros heredasen el oficio paterno. No podían escoger otro. En la mayor parte de las ciudades estaba prácticamente prohibido to-

do cambio de la situación establecida. Así ocurría en la Lócrida, en Léucade, en Corinto. En las colonias establecidas en países nuevos se asignaban lotes iguales a los habitantes de manera que entre ellos no hubiera diferencia de fortuna, un ideal que naturalmente la realidad no tardaba en desmentir.

Una de las principales dificultades que encontraban las ciudades griegas consistía precisamente en mantener la igualdad entre sus ciudadanos, en impedir que hubiera ricos (o más ricos), bajo cuya dependencia caerían fatalmente los demás. En el segundo libro de la *Política*, Aristóteles enumera los diversos procedimientos posibles para obtener ese resultado: propiedad común de la tierra, uso común de los frutos de la tierra en tanto que la propiedad continuaría siendo privada (aquí no podemos dejar de evocar el sueño de J. J. Rousseau que se regocijaba viendo a los transeúntes cosechando sus cerezas al pasar) o algún régimen mixto que uniera los dos sistemas. Sin duda estos corolarios de la libertad, presentados por el racionalismo del filósofo como la condición de la libertad, son en realidad vestigios de una época anterior, cuando los grupos primitivos de los que nacerían las ciudades no habían encontrado todavía su asiento definitivo y sólo podían subsistir poniendo rigurosamente en común sus recursos, que eran siempre fortuitos. Pero es evidente que la evolución económica de las ciudades, una vez instaladas en un determinado territorio, produjo la diferenciación de las funciones en virtud de la creación de un artesanado, luego por obra de los intercambios con otras ciudades, por el invento de la moneda, que fue la consecuencia de tal intercambio; todo impedía que se retornara a un estado social impuesto en el pasado por la necesidad pero que en adelante ya no correspondía a la realidad.

El problema de los recursos de que podía disponer la comunidad era ciertamente esencial si se pretendía dar a los ciudadanos derechos iguales, es decir, asegurar su "libertad" (colectiva y no individual, su autarquía). Era menester, como lo muestra el decreto de Solón al que nos hemos referido, que el ciudadano no estuviera ocupado en sus propios asuntos hasta el punto de que los prefiriera a los asuntos de la ciudad. Esa era la exigencia de una democracia. Poco después, Pisístrato seguiría una política enteramente contraria, al hacerlo posible para que los hombres permanecieran en sus campos, con ventaja para ellos, y no sintieran la tentación de acudir a la ciudad para inmiscuirse en los asuntos políticos. Como dice Aristóteles, Pisístrato "les daba la paz exterior y velaba por la tranquilidad pública". Ese parece haber sido el se-

creto de Pisistrato, que durante una gran parte del siglo VI aseguró la tranquilidad de Atenas y su florecimiento espiritual. Y esto sólo fue posible porque su tirania se basaba en la libertad de las personas. Verdad es que su hijo Hipias no pudo proseguir esa política. La tiranía experimentó entonces una "desviación" que la transformó en despotismo. Aparentemente la causa de ello fue la absurda aventura de Harmodio y Aristogitón.

Con el advenimiento al poder de Aristides, un cuarto de siglo después, se trató de resolver lo que continuaba siendo el problema esencial de la *polis*, la armonía entre las cuestiones comunes y los intereses particulares, mediante un procedimiento enteramente contrario al que habían empleado los tiranos. Era el año 478 y los persas acababan de ser definitivamente vencidos; en ese momento los atenienses comenzaban a cosechar los frutos de sus esfuerzos gracias a las multas impuestas a las ciudades que no los habían ayudado y a las contribuciones de otras. Las minas de plata del Laurión, que habían facilitado la construcción de una flota y permitido la victoria de Salamina, acrecentaban los recursos del Estado, convertido en el más rico de toda Grecia. Se decidió entonces alentar a los habitantes de los campos para que fueran a instalarse en la ciudad, la que se estaba reconstruyendo entonces después de su doble destrucción. El tesoro público les suministraría todo aquello de que tuvieran necesidad para vivir y ante todo el alimento. En cambio, esos hombres serían soldados destinados a asegurar la supremacía de Atenas en el exterior, o bien montarían guardia en las fronteras, o también, según su edad, ejercerían funciones públicas en las diversas administraciones y en los tribunales. Así quedaría asegurado el dominio del pueblo sobre el poder.

Este socialismo de Estado, que se estableció gradualmente, sólo podía durar si los recursos de la *polis* continuaban siendo suficientes, es decir, si el imperio permanecía sólido. El gobierno de Atenas (ejercido entonces prácticamente por el Areópago) había tenido cuidado de reducir a su dominación exterior tres puntos de apoyo claves: Quios, Lesbos y Samos, tres "Estados satélites" escogidos para ser los guardianes del imperio.

De manera que la libertad interior y exterior de Atenas reposaba en la sujeción de otros Estados. Esa era una fatalidad a menudo reconocida por los historiadores modernos: un Estado ciudad en el que los asuntos públicos estaban en las manos de todos los ciudadanos, en el que los tribunales ocupaban un número cada vez mayor de jueces, en el que las asambleas de todos se mul-

tiplicaban; por lo tanto, semejante Estado debía contar para atender a su vida material con toda una población servil. Por eso, según dijimos, la noción misma de *polis* sólo podía nacer una vez instituida y sólidamente establecida la esclavitud y mantenerse prácticamente sólo si ese estado de cosas se manifestaba como vinculado con el orden natural y fundado en la razón. Sobre este punto, Aristóteles aporta lo que a él le parecen excelentes argumentos y que evidentemente son los argumentos que se repetían un poco por todas partes y que el filósofo ajusta. Partiendo de la realidad existente, que es la sociedad diferenciada —la *polis* de los siglos v y iv— y libre (autónoma, como estado de derecho), Aristóteles comprueba que la ejecución de todos los trabajos indispensables para la vida (en especial la agricultura) exigen la intervención de "instrumentos humanos", elementos intermediarios entre el espíritu que concibe y la herramienta gracias a la cual se ejecuta. La lanzadera, dice Aristóteles, no teje por sí sola, las piedras no encuentran espontáneamente su lugar en la pared que se quiere construir. La función de los esclavos es comparable a la que cumplen los miembros de nuestro cuerpo. Los esclavos tienen alma, experimentan sentimientos, de placer y de dolor, pero son incapaces de "razón". Pueden percibir la razón pero con la condición de que uno se la muestre. Además, les es "ventajoso" estar sometidos a los hombres libres, como ocurre con los animales domésticos que obedecen a los hombres, pues eso les vale el alimento y la seguridad.

Pero, si existen "naturalezas de esclavos", ¿síguese de ello que todos los hombres que son efectivamente esclavos poseen esta naturaleza? Sobre este punto el pensamiento de Aristóteles vacila y carece de claridad. Sin duda y de conformidad con la opinión común de su tiempo, Aristóteles admite que existe un tipo físico del esclavo: robusto, macizo y con la mirada vuelta hacia el suelo, en tanto que el hombre libre se mantiene derecho y mira hacia el cielo, morada de los dioses, lugar de las aspiraciones infinitas, y se muestra inapropiado para los trabajos groseros pero apto para la vida en la sociedad. Esclavos y hombres libres forman dos especies distintas de la humanidad. Para ilustrar esta concepción de Aristóteles no podemos dejar de evocar el cuadro de la sociedad que presenta la comedia nueva precisamente en el momento en que escribía Aristóteles y también un poco después. En esa comedia, el personaje del esclavo, que aparece obligadamente y desempeña un importante papel en las intrigas, exhibe una apariencia física estereotipada. Se distingue no sólo por la expresión grose-

ra de su rostro, al que la máscara fija de manera caricaturesca, como lo hace asimismo el color de sus cabellos, sino por la amplitud de sus hombros que denota vigor físico y por un modo (¡servil!) de inclinarse hacia adelante para recibir las órdenes del amo y halagar a éste. Bien se ve, pues, que Aristóteles no hace sino retomar ideas muy difundidas en lo tocante a los hombres que son esclavos "por naturaleza". Esas ideas permitían a los hombres libres de las ciudades griegas acallar sus escrúpulos de conciencia cuando ésta (muy de vez en cuando, tal vez) se ponía a interrogarse sobre la legitimidad de la esclavitud.

Pero también se habían imaginado otras soluciones para este problema. Por ejemplo, como todos reconocían que los bárbaros (los pueblos del Asia y los de los países que se extendían por las estepas de más allá del Danubio) estaban sometidos a reyes despóticos, se llegaba a la conclusión de que esos pueblos no habían nacido para la libertad, a diferencia de los griegos. De ahí aquel verso bien conocido en el que Eurípides afirmaba que el griego tenía el derecho de mandar al bárbaro puesto que el griego no consentía ni había consentido en el pasado en admitir un amo. Y esto era cierto tanto en la nación —lo que legitimaba la guerra de Troya, esto es, la victoria de los griegos sobre los pueblos de Asia— como en la vida cotidiana y privada. En esta concepción muy difundida alrededor del mar Egeo se explicaba la superioridad de los griegos por su facultad de prever, por el vigor de su razón, de la cual se pensaba que ejercía en el interior de cada individuo una especie de monarquía que dominaba las pasiones y el cuerpo. Asimismo, si era cierto que la razón era en el hombre el "principio rector", el griego tenía por su naturaleza el derecho de ser amo y señor.

En el *Menexeno* de Platón podemos leer otra argumentación un poco diferente: todos los atenienses, según se dice, han nacido de una misma madre que es la tierra del Atica. Esta identidad de origen, esta "fraternidad", si se quiere, implica que todos los atenienses deben ser iguales ante la ley, es decir, poseer la misma condición jurídica y los mismos derechos, de suerte que no puede concebirse que unos sean amos y los otros esclavos. La única diferencia que puede establecerse entre ellos corresponde al orden de la virtud y de la sabiduría, lo cual supone evidentemente (puesto que la comunidad no podría subsistir materialmente sin una clase de trabajadores serviles) que será necesario (y legítimo) sojuzgar a hombres llegados de otros países.

No todos los griegos aceptaban ciertamente esta teoría. Algu-

nos filósofos, y quizás el propio Platón, estimaban que la división de la humanidad en amos y esclavos se debía, no a un hecho de la naturaleza, sino a una institución y a la costumbre. Todo se reducía a hacer un buen uso de lo que se manifestaba como una necesidad ineluctable y, ante todo, a establecer sólidas barreras entre el mundo de los esclavos y el mundo de los hombres libres. Naturalmente las manumisiones (a diferencia de lo que habría de ocurrir en Roma) eran excepcionales, apenas concebibles. Pero, por otro lado, había que evitar que los ciudadanos se rebajasen. Una ley imaginada por Platón (por lo demás, sólo teórica) preveía que en la república ideal un hombre libre no podría ser ni comerciante al por menor ni mercader importador. Esos menesteres quedarían en manos de los extranjeros y de los metecos. Y durante toda la antigüedad se mantuvo esta diferencia entre las "actividades liberales", las únicas dignas de un hombre libre, y las ocupaciones serviles, es decir, la oposición entre funciones que corresponden al cuerpo y funciones que corresponden al espíritu, las funciones más elevadas y más nobles.

Una vez admitida y justificada de algún modo la institución de la esclavitud y con ella la división de la humanidad que oponía un número pequeño de hombres libres a la masa indefinida de los esclavos, convenía elaborar una "ciencia del mando", puesto que el privilegio reconocido al hombre libre consistía en saber utilizar "el principio rector" que moraba en él, esto es, su razón. Esa era la concepción socrática (de la cual tenemos ecos en las obras de Platón y también en *El económico* de Jenofonte). Partiendo de dicha concepción se elaboró la teoría platónica de la república, esa utopía de la que cabe dudar que su propio autor la haya creído aplicable, pero que pone de manifiesto claramente las dificultades inherentes a la *polis* griega.

Si, en efecto, se pretende que en la vida política todo sea reglado de manera perfecta —como una construcción geométrica en la que triunfan lo inteligible y la razón—, hay que preverlo todo desde mucho tiempo atrás, es menester que cada uno esté preparado para cumplir la misión que se le asigne cuando le llegue el momento de cumplirla. El conjunto será entonces una especie de máquina de engranajes dispuestos con precisión. A ese precio —la subordinación de cada individuo a este implacable mecanismo— quedará asegurada la "felicidad" de todos, una felicidad "prefabricada", impuesta a los ciudadanos desde el exterior y que nada tiene que ver con la felicidad que da el sentimiento de la propia libertad.

La organización política de Platón lleva a su punto extremo el despotismo de hecho en que se apoyaba la democracia griega y que, en realidad, era su inconfesable reverso. Al despotismo que pesaba sobre los miembros que no eran ciudadanos —sin hablar siquiera de la sujeción total en que se encontraban losesclavos—, sobre los metecos en Atenas, sobre los hilotas y los periecos en Esparta y sobre diferentes partes de la población de otros lugares, a la presión fiscal ejercida sobre los "aliados" de Atenas, para proveer al socialismo de Estado los recursos indispensables al funcionamiento de la "democracia", se agrega en Platón la compulsión de una planificación interna sin fantasía ni piedad, y aquí puede medirse la impotencia de la razón y de las ideologías elaboradas a priori cuando se intenta aplicarlas a sociedades reales. En esa república de geómetras son negados los sentimientos más naturales, no sólo "legítimos" sino irreprimibles. Las mujeres son comunes a todos, los hijos ya no conocen ni al padre ni a la madre, lo cual en la realidad provoca, como se sabe hoy, una verdadera mutilación en el ser de los niños. En virtud de tales medios Platón intenta arrancar del corazón de los ciudadanos todo aquello que pueda hacer nacer las pasiones y obtener que reine sin reservas la función racional del espíritu concebida de manera muy restrictiva. Cabe dudar de que alguien en el curso de las edades y hasta en la Grecia del siglo IV haya pensado alguna vez que le gustaría vivir en semejante ciudad. En definitiva, la tiranía de Dionisio de Siracusa debía parecer preferible: si el Estado en su conjunto era "esclavo" del tirano, por lo menos cada individuo tenía la libertad (si no se inmiscuía en los negocios públicos) de llevar una vida de conformidad con las exigencias de la naturaleza.

Entre otras causas, la teoría platónica de la república surgió evidentemente de una reflexión sobre los sinsabores que los atenienses habían experimentado durante el último tercio del siglo V, cuando la política del "señor Demos" los había arrastrado a una serie de aventuras guerreras destinadas en principio a hacer que los aliados cumplieran su deber y a oponerse a otro imperialismo, el de Esparta. Se había hecho manifiesto que el poder ya no debía dejarse a merced de los caprichos de la asamblea y de los raptos pasionales provocados por algún hábil orador. Si Atenas había descubierto, al principio encantada, el prestigio de la retórica y aplaudido a Gorgias, no había tardado en experimentar sus inconvenientes. La "libertad", que quería que cada ciudadano tuviera derecho a hacer uso de la palabra (la *isegoría*), hacía posibles todos los desatinados excesos. Este era un peligro que Herodoto, se-

gún lo hemos recordadc, había señalado otrora al referirse a la manera en que Aristágoras había engañado a los atenienses y los había arrastrado a la aventura de las guerras médicas. Evidentemente apremiaba introducir alguna razón en la vida política, hacer que "el principio rector" volviera a ocupar el lugar que le correspondía. Pero, ¿podía hacerse semejante cosa si se respetaba el derecho, considerado sagrado, a la "libertad de palabra" y a la igualdad de condición jurídica? En otras palabras, ¿era inevitable escoger entre la razón y la libertad?

La primera solución, intentada por los atenienses en los últimos años del siglo V, es decir, el establecimiento de un régimen oligárquico no había sido afortunada. La ciudad había quedado desgarrada sin beneficio real para nadie. Se había aumentado el número de los ciudadanos pasivos al restringirles sus derechos cívicos, pero el principio mismo en que se basaba la *polis* no había cambiado. ¿Tendrían más razón cinco mil ciudadanos que varias decenas de millares? ¿Tendrían más razón cuatrocientos o treinta ciudadanos? Se comprobó entonces que cuanto más disminuía el número de ciudadanos activos, más aumentaba el de los crímenes y de las exacciones y menor era la libertad de las personas.

Cuando en el año 403 se restableció la democracia, Atenas, humillada y privada de su imperio, volvió a encontrar sus instituciones de antes, pero ya no encontró los recursos que otrora aseguraban su funcionamiento. Hubo, pues, que intentar reconstituir de una manera u otra una liga cuyos miembros deberían aportar su contribución, elemento esencial del sistema. La política de Esparta, que había salido victoriosa de la guerra, facilitó esta recuperación. La ciudades había vuelto a ser "libres", puesto que ya no pagaban tributo a Atenas, pero el imperialismo de Esparta, que había reemplazado al de Atenas, no era más liviano que éste y algunos años después fue bastante fácil agrupar en un nuevo imperio a todos aquellos Estados que estaban descontentos con el nuevo régimen. Estaban dadas las condiciones para que Atenas recobrara su autonomía y al mismo tiempo su régimen democrático, es decir, lo que se llamaba su "libertad". Y además estaba la herencia del prestigio adquirido por Atenas desde hacía un siglo. Si bien otros griegos no soportaban sin irritación el orgullo de una ciudad que se sabía —y sobre todo se sentía— superior por la habilidad de sus artistas, el talento de sus poetas, lo cierto era que esa superioridad no podía negarse. Había que reconocerla de buen grado o de mal grado. Ni los espartanos ni los tebanos podían gloriarse de esta ventaja. Por todas estas razones, la democracia ate-

niense no se contentaba tan sólo con administrar el territorio propio de la *polis* sino que intentaba intervenir en los asuntos de sus aliados. Orgullo nacional y necesidades financieras se conjugaban para hacer inevitable la prosecución de una política semejante a la de antes.

Las contribuciones de los aliados (sin embargo menos pesadas que en el pasado) permitían pagar a los ciudadanos su salario sin el cual no podían (o no querían) usar de sus derechos cívicos. Una indemnización que llegaba a tres óbolos (tres veces 0,73 g de plata) recompensaba a quienes asistían a las sesiones de la asamblea (*Ekklesia*), el órgano central del gobierno. Análogamente ocurría (con cifras variables) en el caso de los jueces, es decir, los ciudadanos designados para formar parte de los tribunales. Los tribunales eran un engranaje esencial del sistema y constituían la garantía esencial de la "libertad", puesto que todo ciudadano que se consideraba lesionado por la decisión de un magistrado podía apelar al tribunal compuesto de sus iguales. ¡Y esto ocurría desde los tiempos de Solón!: de manera que en Atenas los tribunales cumplían una función análoga a la de los tribunos de la plebe en Roma.

En la democracia ateniense así recuperada, después de la expulsión de los oligarcas impuestos por Esparta, pareció necesario (como suele ocurrir en un Estado que acaba de pasar por un período difícil) hacer que la ciudad no dudara más de sí misma y se persuadiera de que no había perdido su espíritu de antaño, el espíritu de los tiempos oficialmente afortunados. No pasó, pues, mucho tiempo sin que los atenienses se tomaran con Sócrates.

Sócrates, en efecto, por sí solo personificaba la duda. Era la duda misma. Entre otros discursos, entre aquellos de temas que eran familiares y que Sócrates pronunciaba ante cualquiera, figuraba la crítica de la política seguida por la democracia antes de la derrota. Esa política que se había revelado desastrosa (esto era algo que no había que decir) era ostensiblemente, decía Sócrates, el resultado de una serie de errores cometidos por hombres que habían provocado las decisiones del pueblo, decisiones fatales para la ciudad. Aquellos hombres no habían sabido reconocer con signos seguros la verdad y el bien. Habían permanecido prisioneros de lo irracional. Y Sócrates denunciaba a los sofistas por su arte de la ilusión, que en todos los tiempos fue un medio vigoroso para asegurar el éxito de una política. Impelido por una necesidad interior —la palabra de un oráculo que lo había declarado el más sabio de los mortales o también la sensación de oír la voz de su "de-

monio"— Sócrates se empeñó en mostrar a todos que la verdad y lo útil no pueden separarse y que los hombres de Estado no pueden sustraerse a esa ley. Uno de los primeros diálogos de Platón, el que se ha dado en llamar *El primer Alcibiades* y que parece reflejar todavía con fidelidad el pensamiento de Sócrates, expone el problema de una manera particularmente clara. Alcibiades había sido uno de los jóvenes amigos de Sócrates. En la opinión popular sus nombres estaban ligados. Ahora bien, el "hermoso Alcibiades" había arrastrado a la ciudad a aventuras particularmente desastrosas. Cuando Platón escribió este diálogo, Alcibiades ya había muerto víctima de su loca ambición. Ahora resultaba importante mostrar que las lecciones de Sócrates habían intentado (vanamente) hacerle sentar cabeza, ponerlo en guardia contra sí mismo, contra su insensatez y sus sueños y, por otro lado, sugerir que la verdadera responsabilidad de todos aquellos males recaía en la democracia que no había sabido desconfiar de un mal guía. Ni la desmesura instintiva de un Alcibiades, ni el cinismo de Calicles, interlocutor de Sócrates en el *Gorgias*, ni la mala fe de Polo, su compañero, podían prevalecer contra la tesis obstinadamente sostenida por Sócrates de que la justicia debe ser el principio de toda acción política y de que cualquier otra conducta desemboca fatalmente en una catástrofe. Semejantes razones, de las que los diálogos "socráticos" de Platón nos traen los ecos, no podían permanecer sin castigo en aquella democracia restablecida. El hombre que se encargó de reducir a Sócrates al silencio fue un personaje del que podemos entrever su trayectoria, un tal Anito, elegido estratego en la época de la oligarquía y acusado luego por no haber sabido evitar una derrota. Según se decía había salido del mal paso corrompiendo a los jueces del tribunal ante el cual había tenido que comparecer. Tal vez haya sido él el primero (aunque esto parece poco creíble) en entregarse a semejantes manejos. Ningún régimen político puede durar mucho sin conocer tales prácticas. Como quiera que sea, Anito se pasó en seguida al partido de los demócratas y combatió a sus antiguos amigos. Además, en la nueva democracia había llegado a ser poderoso, como lo son a veces los traidores en medio de aquellos a quienes se han vendido. Tal era el hombre que acusó a Sócrates de "corromper a la juventud", de apartarla de las sanas tradiciones religiosas y morales de la *polis*. Al distinguirse por lo que hoy podríamos llamar un acto de depuración pública en lo tocante a Sócrates, Anito lograba hacer olvidar más fácilmente los turbios años de su pasado. Y luego, resultaba tentador atacar a un hombre que por su vi-

da, por sus palabras y discursos, por su ejemplo, se colocaba aparte de los demás y oponía lo que él llamaba su "ciencia" —su única ciencia, la duda— a las ideas de todo el mundo. ¿Tenía la democracia necesidad de semejante personaje que ridiculizaba el "sentido común" general? ¿Qué había que esperar de semejante espíritu? Razonar como él lo hacía, pasar por un cedazo los dogmas más ciertos, ¿no era incurrir en el crimen de aristocracia? Por lo demás, el mismo Sócrates se declara culpable de este cargo cuando en la *Apología* que le presta Platón declara que los jóvenes que lo rodeaban espontáneamente eran hijos de familias ricas. Sócrates fue condenado. En adelante, la "libertad" democrática tendría la conciencia tranquila.

De manera que Sócrates murió, pero las tesis que sostenía marcaron el comienzo de una nueva "libertad". Su muerte, la firmeza con que sostuvo, al sacrificarse, el carácter sagrado de las leyes, por injustas que éstas fuesen, aportaron la revelación de que era posible ser "libre" aun frente a tiranos desencadenados, ya se tratara de un tirano único, como aquel Falaris que en Sicilia arrojaba hombres dentro del cuerpo de bronce de un toro calentado al rojo vivo, ya se tratara de un tribunal compuesto de ciudadanos "libres".

Una fórmula un poco gastada dice que Sócrates "llevó la filosofía desde el cielo a la tierra". Podría decirse también que llevó la libertad desde la plaza pública al interior de las almas. Y ésa fue una innovación de infinitas consecuencias hasta en la esfera misma de lo político. Pues la libertad ya no estaba en las cosas sino que se convertía en una actitud del ser, en un bien propio del hombre, ya no era un privilegio que había que defender con las armas en la mano, sino que era un sentimiento que había que proteger en lo más íntimo de uno mismo. ¡Y aun entonces la libertad continuaba siendo, más estrechamente que nunca, inseparable de la muerte!

Esta revolución espiritual se produjo de manera gradual y la ejemplar lección de Sócrates no fue inmediatamente oída. Platón, como vimos, continúa concibiendo la libertad como algo propio de la *polis* y, en la *República* por lo menos, se preocupa poco de la libertad de las "personas". Pero otros discípulos de Sócrates, más lejanos, sacaron otras lecciones de su "pasión". El primero, Antístenes, el más antiguo de los cínicos, se sintió tentado por aquella negativa a admitir los imperativos de la opinión pública y las reglas ya hechas, negativa que había caracterizado toda la vida de Sócrates. Y ya desde el comienzo los cínicos llevaron al extremo su

necesidad de libertad. Se dijeron hombres libres porque bebían en el hueco de su mano y consideraban superfluo utilizar una copa, se decían libres porque simulaban no experimentar ningún respeto por todo lo que las muchedumbres honraban. Bien pronto se los llamó "perros", porque no tenían ningún pudor, porque se jactaban de no poseer ningún bien y ni siquiera tomaban seriamente sus propios placeres. No creían en la intervención de las divinidades en los asuntos humanos y se consideraban "libres", en este sentido, estimando que el hecho de conformar la conducta de uno a los valores de la opinión general es una esclavitud. Todos los hombres son esclavos. ¡Sólo el "sabio" es libre!

Estas ideas o, mejor dicho, estas fórmulas voluntariamente provocativas serán retomadas posteriormente, pero con otro sentido y con mayor profundidad, por los filósofos de los siglos siguientes. El cinismo de Antístenes, con sus tesis radicales y sus juicios sumarios, puede considerarse como la caricatura del pensamiento socrático del cual aquél había surgido, pero por su brutalidad misma, es revelador del estado de espíritu que tendía a difundirse en los últimos años del siglo V y en la primera mitad del siglo IV. Antístenes sólo predicaba la afirmación del individuo por sí mismo. Las coacciones y obligaciones sociales (¿o sobre todo ellas?), hasta las de democracia, le parecían insoportables. También le eran insoportables los vínculos más naturales del hombre, especialmente los de la familia. Y aquí encontramos una curiosa convergencia con las ideas de Platón. Lo mismo que el autor de la *República*, Antístenes quería que la ciudad futura con la que él soñaba practicara la comunidad de las mujeres y el abandono de los hijos. Puede uno entonces preguntarse qué sucedería con la república.

Pero este sueño provocativo, sugerido por la enseñanza de Sócrates, se opone directamente a las teorías políticas de Platón que (aparte de lo que se refiere a la célula familiar) reforzaban las estructuras de la sociedad, las hacían enteramente compulsivas y suprimían la libertad de las personas. Se dirá que en la república de Platón la libertad subsiste en la conciencia de los ciudadanos, pero se trata de una libertad dirigida, no de una libre elección entre posibles opciones —sin hablar de la conducta que está impuesta por la disciplina común—, pues se trata solamente de la libertad que se puede reconocer a un "buen espíritu", la libertad de descubrir, por debajo de la conducta de los sabios, los valores de la razón y de la verdad. En el fondo se perfila también la máxima socrática según la cual "nadie es malo voluntariamente". Basta

con discernir el bien para que uno desee ajustarse a él. Y los filósofos están presentes para mostrar a los hombres el buen camino, pues un espíritu ilustrado, instruido según un sabio método, no podría engañarse sobre la naturaleza del bien. Y Platón (lo mismo que Sócrates) piensa que existe una ciencia, un conocimiento seguro de los verdaderos valores al que se puede llegar gracias a una dialéctica bien orientada. Algunas generaciones después, los estoicos llamarán insensato (ἄφρων) o ser sin valor (φαῦλος) al hombre que no se aplique al estudio de la sabiduría.

Así se oponían dos corrientes filosóficas, nacidas ambas de las enseñanzas de Sócrates, pero que daban de éste dos imágenes diferentes. Las dos corrientes, por diferentes que sean, atestiguan un mismo hecho: el malestar del pensamiento griego en ese principio del siglo IV, la crisis que atravesaba entonces en cuanto a la manera de concebir las relaciones del hombre y del Estado. Los acontecimientos políticos, las incesantes guerras entre las potencias (Atenas, Esparta, Tebas) quienes sucesivamente imponen su preeminencia militar, las querellas internas entre las facciones de las ciudades, todo eso compromete la credibilidad de las viejas fórmulas que antes habían permitido y conservado la cohesión de los Estados. Ya vimos cómo en el comienzo del siglo anterior hasta qué punto era grande el poder de la palabra libertad que unía los espíritus, una libertad que se presentaba en un doble aspecto, la libertad interna (una vez abatidos los tiranos) y la libertad exterior frente al Gran Rey, la autonomía y la independencia dentro del helenismo. Ahora la libertad ya no ejerce la misma fascinación. La democracia, después de una larga experiencia, difícilmente puede invocarla: en Atenas el ciudadano no es más "libre" que en otros lugares con un gobierno oligárquico o con el gobierno de un tirano. Y si esto es así, si el ciudadano debe aceptar, además de las otras compulsiones, las de un régimen que no le permite disponer de sí mismo, que le impone asistir interminablemente a las asambleas y formar parte de los jurados de tribunales, ¿en qué sería preferible esa democracia? En cuanto al otro aspecto de la libertad, la independencia respecto de una potencia extranjera, ha perdido mucho de su atractivo. Desde que los lacedemonios se aliaron con el Gran Rey para asegurar su propio dominio sobre Grecia, el monarca persa dejó de ser presentado como un déspota execrado y universalmente temido. Los "intelectuales" no vacilaban en exaltar los méritos de la sociedad persa. Jenofonte compuso sobre ese tema su "novela histórica", la *Ciropedia*, que cuenta, como se sabe, la manera en que fue educado y gobernó luego

Ciro el Grande. En el centro de ese reino ideal, Jenofonte, cosa inconcebible un siglo antes, coloca una "plaza de la libertad". La libertad ya no era incompatible con la monarquía.

A Isócrates le correspondió expresar del modo más claro esta evolución del concepto de libertad. Su "exhortación a Nicocles", compuesta alrededor del año 375, presenta una verdadera apología del poder "tiránico", del poder de un "tirano", en su sentido original, es decir, un monarca que debe su poder a una revolución de palacio; en este caso una revolución que puso en el trono de Salamina de Chipre a Evágoras, padre de Nicocles; de él Isócrates nos ha dejado también un notable elogio. Evágoras merecía bien la simpatía de los atenienses pues los había ayudado en su lucha contra los lacedemonios. En aquella ocasión se había opuesto al Gran Rey y luego había entrado en guerra contra él, de manera que podía decirse, como lo hace Isócrates, que había combatido "por la libertad". En ese momento verdaderamente la "libertad" no era otra cosa que el éxito de las armas atenienses. Pero Evágoras tuvo también otros méritos:

> "El, de simple particular, se había hecho tirano; restableció a su gente, expulsada otrora de la vida política, en los honores que le pertenecían; de sus conciudadanos que eran bárbaros hizo verdaderos griegos, de hombres afeminados hizo verdaderos soldados, de un pueblo oscuro, un pueblo renombrado y civilizó y dulcificó las costumbres del país que había recibido insociable y salvaje".

Su hijo Nicocles tendrá asimismo grandes méritos o por lo menos los tendrá si escucha y pone en práctica los consejos que le da Isócrates. El modelo que le propone el orador es el que podía deducirse de las enseñanzas de los filósofos: el "buen rey" no tendrá otra preocupación que el bien de su pueblo. De manera que practicará todas las virtudes humanas y, como dispone del poder absoluto, le será posible evitar todos los peligros que acechan a las otras formas de gobierno: la discordia en las democracias, los excesos de poder y las injusticias en las oligarquías. Ese rey deberá saber rodearse de amigos para compartir con ellos el ejercicio cotidiano del poder y deberá tener la habilidad de distinguir a aquellos que le son más adictos. Y, sobre todo, dejará a las "personas que piensen bien" la libertad de hablar, esa *parrhesia* que era considerada como la característica de un régimen democrático. De manera que Isócrates contempla la posibilidad, en el caso del estado en el cual reina Nicocles, Salamina de Chipre, de una especie de "monarquía ilustrada" en la que el rey se guardará de hacer cualquier cosa que pueda lesionar a sus súbditos. Si respe-

ta escrupulosamente la libertad de éstos, él mismo no ha de ser esclavo de sus propias pasiones, no ha de buscar ante todo su propio placer sino que debe alcanzar la mejor reputación posible en la opinión de todo el mundo. Así hablaba un "sofista" ateniense oriundo de la patria de los tiranoctones y de Demóstenes.

Pero este elogio de la monarquía presenta además otro aspecto. El perfecto rey que será Nicocles, si sigue los consejos de Isócrates, se empeñará fervientemente en desarrollar en su reino la cultura helénica en sus formas más elevadas, y especialmente la elocuencia y el estudio de la sabiduría. Aquí ya se encuentra esbozado un ideal que habrá de perpetuarse a través de los siglos. La victoria (deseada por Isócrates en muchos otros discursos) de los griegos sobre los persas toma así la forma de una acción civilizadora, la creación de Estados en los que triunfen las costumbres y los valores del helenismo, y ese triunfo no habrá de alcanzarse por las armas, sino que será el fruto de la aquiescencia de todos.

Reconócense aquí los caracteres esenciales que habían sido los de la reflexión política en la forma que ésta tuvo en la generación anterior: la subordinación de la acción a la ciencia del bien y de la verdad, una subordinación tanto más fácil de alcanzar pues habrá sido realizada primero en el alma de un rey.

Esa era la esperanza en la que se complacía Isócrates en el momento mismo en que en Macedonia se preparaba el imperio que sería primero de Filipo y luego de Alejandro, imperio que aseguraría el triunfo de la "libertad" helénica sobre el "despotismo" persa. ¡Verdad era que primero había que vencer a los Estados "libres" de Grecia, y luego someterlos a un régimen que los colocaría bajo la dependencia estrecha del rey de Macedonia! De una manera evidentemente paradójica, fue por la "esclavitud" de esos Estados cómo la "libertad" pudo difundirse por todo el Oriente, y el combate librado por Demóstenes para despertar en los ciudadanos de Atenas el recuerdo de las victorias de antaño que él consideraba exaltador fracasó a pesar de toda la elocuencia de Demóstenes. El milagro de Maratón y el milagro de Salamina no se renovaron. ¿Se debía ello a que entre las fuerzas en pugna había una desproporción demasiado grande? ¿Fue exclusivamente militar la causa del fracaso? Es lícito pensar en otras causas, más profundas y de orden espiritual, para explicar la victoria de Macedonia.

Los discursos de Isócrates nos mostraron que en el pensamiento de los griegos y especialmente entre los atenienses de ese tiempo existía una simpatía real por la monarquía. ¿Era un renaciente recuerdo de los tiempos de Pisístrato? ¿Cansancio y lasitud

después de tantos años decepcionantes de democracia? ¿Reflexión provocada por los filósofos sobre las condiciones de un "buen gobierno" que sólo podían darse en el espíritu y el alma de un sabio? ¿Por qué el sabio no habría de ser un rey? Estos eran motivos que sin duda impulsaron a los simpatizantes de los macedonios a aceptar como inevitable (si no ya a desear) que los reyes del norte realizaran la unidad del helenismo y crearan las condiciones necesarias para que éste pudiera sobrevivir y extenderse.

Es posible, y en alto grado probable, que los "mulos cargados de oro" introducidos en las ciudades y las plazas fuertes por los macedonios y la compra de las conciencias hayan contribuido no poco a conciliarlos en todas partes con los estadistas griegos. Pero no habrá que olvidar que cuatro años antes de Queronea, Filipo había llamado a su corte a un filósofo, Aristóteles, para que fuera el preceptor de su hijo Alejandro. Lo cual armonizaba maravillosamente bien con el espíritu de la época, con ese deseo que percibimos en Sócrates de hacer que los filósofos o, más generalmente, la filosofía aconsejen a los reyes. Platón lo había intentado, tal vez desmañadamente, en Sicilia y había fracasado, probablemente porque su pensamiento no era suficientemente flexible sino que era demasiado teórico y causaba miedo. Una generación después y en el momento en que los Estados ciudades griegos quedaban englobados dentro de una entidad política más vasta dentro de la cual eran vecinos de los pueblos y las ciudades del Asia, fue a los filósofos a quienes se les pidió que crearan las condiciones espirituales de esa inmensa comunidad que será el mundo helenístico. Paradójicamente, fue en las monarquías nacidas de la fragmentación del imperio de Alejandro donde se realizaron y formularon las leyes de una nueva libertad.

El antiguo Estado ciudad, a mediados de ese siglo IV a. de nuestra era, ya no se adaptaba al mundo que se estaba formando alrededor de él. Presa de sus contradicciones, de su aspiración teórica a la libertad y de las coacciones de hecho sin las cuales dicha organización política no podía vivir (dominación en el exterior sobre un imperio que se le escapaba, la esclavitud) la ciudad democrática del siglo de Pericles vio cómo se estrechaba su horizonte y debió resignarse a ambiciones más modestas. Tuvo que hacerlo así no sin lamentarlo y resistirse, como nos lo atestiguan los discursos de Demóstenes y de Esquines. Aun después de las victorias de Filipo y de Alejandro, el estado ciudad experimentó convulsiones y luchas desesperadas, de las cuales la última fue la guerra de Cremónides, reflejo de una juventud que vivía aún de los

viejos mitos. Pero ya un siglo antes, después del régimen oligárquico establecido en la ciudad por un filósofo, discípulo de Aristóteles, Demetrio de Falero, con la protección del rey de Macedonia, Casandro, el pueblo ateniense, en el fondo de sí mismo, había renunciado a conservar una autonomía, aun relativa, y había aclamado al joven rey Demetrio Poliorcetes, a quien honró como a un dios.

Con el fin de la amenaza persa y la extensión del helenismo a la mayor parte del mundo asiático —hasta la India y hasta las puertas del Asia Central y hasta las orillas del Golfo Pérsico— desapareció uno de los dos "polos" de la libertad. El helenismo triunfaba en todas partes. En cuanto a la libertad interior, ésta ya no constituía una reivindicación importante. Los ciudadanos la poseían en su vida cotidiana más cabalmente que nunca. ¿Había muchos que a mediados del siglo III sentían nostalgia por la época en que participaban en el gobierno de la ciudad? ¿O nostalgia por un régimen en el que, si uno se distinguía por algún mérito particular corría el riesgo de ser castigado con el ostracismo? La gran mayoría, bien puede creerse, se contentaba con comprobar que los grandes momentos de la ciudad, las fiestas religiosas, las panateneas, con su procesión solemne, las dionisíacas, durante las cuales todo el pueblo se reunía en el teatro del dios, continuaban jalonando el ciclo del año. Además, otras satisfacciones se ofrecían al patriotismo: el esplendor artístico e intelectual de Atenas era mayor que nunca y se multiplicaban las escuelas abiertas por los filósofos y los rétores a las que acudía gente del mundo entero. La libertad de pensar (dentro de los límites bastante amplios fijados por la religión tradicional), la libertad de hablar, de enseñar, de crear obras de arte reemplazaba a las otras libertades que la gente olvidaba de buena gana puesto que antes habían pesado mucho sobre los ciudadanos y habían impuesto a la sociedad tan duras pruebas.

4

La conquista heroica

Cuando comienza lo que hemos llamado la era helenística, durante la cual, como se sabe, el helenismo se extiende a inmensas regiones, al Asia y a Egipto para encontrar nuevas fuerzas en Sicilia y en Italia meridional (donde ya estaba implantado desde mucho tiempo atrás) y cuando ese mundo griego o convertido en griego está sometido a reyes, la idea de libertad perdió mucho de su eficacia sobre los espíritus. Quizá menos por razones políticas —hubo poca resistencia, según lo hemos recordado, a la dominación de los sucesores de Alejandro sobre las ciudades y en Sicilia a la dominación de los tiranos, algunos de los cuales se convirtieron en "reyes"— que por causas más profundas: la lasitud provocada por la crisis del siglo IV y, sobre todo, un cambio en la manera de concebir esta libertad, en la manera de separarla de las instituciones del Estado para hacer de ella un privilegio del ser interior.

Sobre este particular hemos recordado cuál fue el papel de Sócrates cuyo nombre continuó siendo símbolo de esta "liberación" de los espíritus. También dijimos que esa tarea fue continuada, fue prolongada por la "prédica" de Antístenes y de los cínicos. Si bien los cínicos exaltaban y ponían en práctica de manera provocativa la liberación integral del individuo —en la conducta cotidiana y no solamente en el espíritu— al repudiar los tradicionales constreñimientos que pesaban sobre los ciudadanos de las ciudades "libres" de antes, constituían un movimiento bastante marginal, por más que despertaran la curiosidad y atrajeran a algunos discípulos. Se relataban con gusto anécdotas sobre el comportamiento excéntrico de un Diógenes y también se las inventaba, como ese célebre diálogo con Alejandro cuando éste, según se decía, le preguntó si deseaba algo que pudiera concederle el amo del mundo y cuando Diógenes tan sólo le rogó que se apartara un poco para poder recibir él la luz del sol. También era Diógenes quien entraba en el teatro cuando todo el mundo salía de él y hen-

día la multitud a contramano, sin decir naturalmente a nadie lo que iba a hacer en el teatro vacío. Todo esto tiene sobre todo un valor de síntoma y no fue causa de esta gran transformación de la libertad.

Y Diógenes el cínico no fue el único representante de este individualismo integral, aun fuera de las escuelas. Se nos impone otro nombre importante, el de Estilpón de Megara que dio a Demetrio Poliorcetes, vencedor de su patria, una respuesta análoga a la que diera Diógenes a Alejandro, o que se le atribuyó. Cuando Demetrio, que había destruido Megara, le preguntó si había perdido algo en la catástrofe, Estilpón, que se había visto privado de todo lo que poseía y cuya mujer e hijos habían perecido, se limitó a replicar: "Llevo todo conmigo". Esta fue una fórmula que hizo fortuna y llegó a ser la definición misma de lo que los filósofos llamarán la *autarkeia* (en latín *sufficientia*), el hecho de bastarse uno a sí mismo. En verdad, este término aparece ya en Aristóteles, en su *Etica a Nicómaco*, para designar el hecho de tener uno a su disposición todo lo suficiente para la "felicidad" en el orden de las cosas exteriores, un mínimo con el que se contenta el sabio. Aristóteles está todavía imbuido de la ideología del Estado ciudad. Con Estilpón (una generación después), la palabra toma una coloración diferente, tal vez por influencia de la escuela cínica. Gozará de gran fortuna entre los estoicos que insisten en la idea de que la "virtud" (la excelencia del ser interior) basta para asegurar la felicidad del sabio sin que sean necesarias cosas exteriores.

De manera que en el seno del helenismo existe una corriente profunda cuyo desarrollo puede seguirse de decenio en decenio; es una corriente que separa al hombre del Estado, lo hace independiente de éste y en general de la sociedad humana y aspira a que el hombre encuentre en sí mismo las condiciones espirituales de su felicidad y de su existencia.

Con todo eso, la idea de libertad política no ha desaparecido por entero. Subsistía subyacente en las ciudades y en el seno de las ligas; éstas eran las únicas fuerzas políticas bastante poderosas para tratar de poner fin a la dominación de los reyes de Macedonia en la propia Grecia o por lo menos tratar de controlarla. Pero para llevar a cabo esta empresa las ligas tuvieron que buscar aliados. Encontraron uno al que sus victorias obtenidas en Occidente contra Aníbal y los cartagineses (¡enemigos tradicionales del helenismo desde Jerjes!) designaban como el campeón natural de ese helenismo. Se trataba de Roma, de la que ya se decía dos

siglos antes que era una ciudad griega. En virtud de este parentesco espiritual un ejército romano se opuso a la falange de Filipo V en Cinocéfalo en el mes de junio de 197. Y Filipo tuvo que pedir la paz.

Cuando el senado hizo conocer a los vencidos sus condiciones a comienzos del año siguiente, se hizo manifiesto que el imperio macedónico estaba desmantelado. En adelante Grecia sería "libre", como lo proclamó Flaminino en los Juegos Ístmicos de aquel año. Verdad es que unos treinta años antes Atenas ya se había "liberado" (por el precio de 150 talentos pagados al comandante macedonio de las tropas de ocupación), y gracias a la protección de Tolomeo III. Tolomeo III el Benefactor no hacía sino continuar una política comenzada por su abuelo Tolomeo Soter en su lucha contra Antígono, él mismo en conflicto con el rey Casandro. Antígono y Soter habían declarado solemnemente que deseaban dar la libertad a Grecia, es decir, a los Estados ciudades. Esto ocurría en el año 315 y en la práctica tales declaraciones no habían tenido ninguna consecuencia. Los soberanos habían continuado ocupando militarmente las ciudades griegas y controlando la política de éstas. La "libertad" concedida y reconocida a las ciudades era de orden puramente moral. Se trataba de un homenaje rendido a su pasado esplendor, muy especialmente en el caso de Atenas, un homenaje que mostraba la importancia del prestigio moral y cultural de ésta o de aquella ciudad dentro del juego político y durante ese período en el que varios reyes se disputaban el dominio de la Grecia continental y de las islas. Atenas era evidentemente la más prestigiosa y su libertad, por teórica e ilusoria que fuera, era un símbolo, el símbolo de una victoria del espíritu sobre la fortuna de las armas.

Y fue esta política la que siguieron los romanos con la declaración que hizo Flaminio en los Juegos Ístmicos. Era una solución cómoda y diplomática gracias a la cual se evitaba una anexión pura y simple que hubiera parecido sacrílega en el caso de hombres que en el pasado habían combatido "por la libertad". La realidad de los hechos se esfumaba en la luz del mito y éste se convertía en una fuerza que convenía tener en cuenta. Esa política evitaba también el riesgo de que una potencia única —una liga, por ejemplo— hiciera de Grecia un Estado fuerte que dominara la cuenca del Egeo. Un conjunto de ciudades "libres", es decir, más dispuestas a desgarrarse que a aliarse no podía representar ningún peligro para la influencia romana en la región. Esto hacía también más difícil a los reyes cualquier intento de imponer su dominación mi-

litar o política. Roma, en adelante potencia garante de la libertad de las ciudades, no se abstenía empero de intervenir cuando estallaban conflictos entre las ciudades o entre las ligas. Y esto se produjo casi inmediatamente: las ciudades aqueas, reunidas en Corinto, decidieron hacer la guerra a Esparta. Los viejos demonios levantaban la cabeza al solo nombre de la libertad. Flaminio no se opuso a que se entablara aquella guerra, pero uniendo un contingente romano a las tropas aqueas determinó que la decisión final sólo dependiera de él. Esparta no fue destruida, como lo deseaban los aqueos, pero quedó privada de su imperio. Conservó sus instituciones y, por lo tanto, su "libertad" y no fue obligada a unirse a la liga aquea en la que habría estado colocada en una situación de sujeción de hecho, más severa que la que le habría impuesto una victoria de los macedónicos. Ese era el nuevo sentido que tomaba la "libertad" bajo la autoridad de Roma.

Esa libertad no era más la de antes, una libertad conquistadora e imperialista, sino que se la podría llamar una libertad "municipal", de conformidad con las tradiciones de las ciudades italianas y de la misma Roma. Por lo menos ésa era la intención de los senadores que trataban de regular del mejor modo posible los asuntos de las ciudades griegas. Así y todo, las querellas entre éstas no cesaron y fue necesario entablar una nueva guerra contra la liga aquea. Como se sabe, las hostilidades terminaron con la toma y el saqueo de Corinto, y Grecia quedó sometida a una tutela más estrecha, aunque conservaba la autonomía de sus ciudades, sólo que estaban "vigiladas" por el gobernador de Macedonia, poseedor de las únicas fuerzas militares colocadas por Roma en esa región. De manera que, hallándose en la imposibilidad de destruirse a sí mismo, el helenismo pudo experimentar un nuevo florecimiento una vez recobrada la "libertad" de los espíritus. Los griegos ya no eran "esclavos" de nadie sino de sí mismos cuando, en la administración interior de sus ciudades, un partido u otro imponía su voluntad a sus adversarios.

Si hacemos a un lado la historia de la libertad política en el mundo griego y tratamos de precisar cómo, en el curso de los siglos, los helenos se representaron la libertad humana, ahora en las conciencias y no ya en las instituciones, no dejamos de experimentar cierta sorpresa. Durante mucho tiempo la lengua griega no poseyó una palabra especial para designar esta libertad interior. El término *eleutheria* no designaba en efecto más que la libertad del hombre que no era esclavo, que no era uno de esos seres

que la lengua familiar designaba con el nombre de *andrapoda*, que podríamos traducir por "homípedo", un término forjado por analogía con el que se aplicaba a los "cuadrúpedos", a los animales de tiro cuya fuerza se utilizaba para realizar los trabajos penosos. Y Aristóteles todavía entendía el término de esta misma manera, como vimos. Los *euleutheroi*, los hombres libres, esa aristocracia humana que formaba la raza helénica y eran los únicos, se creía, que poseían las más elevadas cualidades del espíritu. Para ellos había actividades particulares y ante todo la del conocimiento teórico (*theoria*) o, si se prefiere, la "contemplación", opuesta a la acción. Así pensaba Anaxágoras, contemporáneo de Pericles, de quien fue maestro y consejero. Decía Anaxágoras que la vida de contemplación era el "fin", la meta suprema del hombre. Quien vivía de esa manera era libre entre todos los demás hombres.

Verdad es que la democracia ateniense infligió a Anaxágoras una desmentida cruel al formularle, treinta y dos años antes del proceso de Sócrates, una acusación de impiedad, prueba, si fuera necesario algo más, de que la democracia de Atenas no apreciaba en modo alguno la libertad del espíritu. El pensamiento no debía pasar de ciertos límites y especialmente no debía tratar de explicar el universo como no fuera apoyándose en los mitos relativos a las divinidades, pues el hombre "libre" mismo, el hombre de pensamiento, estaba sometido a lo que se creía saber de los dioses y era bien cierto que en la religión tradicional, la de los poetas (que todavía no se distinguía sino muy poco de la religión de la ciudad), los dioses hacían poco caso de la libertad humana.

Desde los poemas homéricos, los héroes se nos aparecen sometidos a un Destino, al cual los mismos dioses deben obedecer; a lo sumo los más poderosos de los dioses, como Zeus, pueden en cierta medida administrarlo, torcerlo algún tanto. En cuanto a los mortales son totalmente esclavos del destino. Muchas narraciones de la antigua leyenda así lo muestran. Recordemos, por ejemplo, que Aquiles al luchar con el Escamandro indignado por tener que arrastrar tantos cadáveres se siente impotente frente al dios del río desbordado y piensa que su destino es morir ahogado, de una muerte ignominiosa. Es menester que dos divinidades, Palas Atenea y Poseidón, intervengan para tranquilizar al hijo de Peleo y explicarle cuál será realmente su destino: empujar a los troyanos hasta dentro de su ciudad y finalmente dar muerte a Héctor. Los dioses permanecen callados en lo que se refiere a lo que le sucederá luego a Aquiles. Pero Aquiles, reconfortado y de nuevo lleno de esperanza, reanuda la carnicería y realiza la promesa que

acaba de hacerse. De manera que cada mortal tiene su *Moira*, la suerte que le espera y de la que no puede escaparse.

Toda la guerra de Troya es el resultado de una inmensa superchería querida por los dioses. Nada puede hacer la voluntad humana para eludir ese engaño. La ciudad de Troya había sido construida sobre una colina en la que había caído la diosa Ate (la Discordia), precipitada por Zeus desde lo alto del Olimpo y condenada a permanecer entre los mortales, en la cabeza de los cuales a ella le gusta posarse tan ligeramente que ellos no sienten su presencia. Toda la política seguida por los reyes de Troya, desde Laomedonte, el perjuro, hasta Príamo, culpable de haber acogido a Helena y de no haberla devuelto a los aqueos, es inspirada por Ate. Pero ni Laomedonte ni Príamo tenían la libertad de obrar de otro modo. Laomedonte *debe* faltar a la promesa que había hecho a Poseidón, Príamos *debe* mostrarse indulgente con Paris porque el destino quiere que la ciudad sea destruida y abatida la dinastía reinante a fin de que algún día impere la raza salida de Eneas, hijo del mortal Anquises y de la diosa Afrodita. Por eso los hombres no tienen la libertad de hacer la guerra contra Troya o de no hacerla. Esa guerra está dentro del orden ineluctable del mundo.

Todos los héroes de la epopeya viven sometidos a presiones que no siempre son explícitamente queridas por los dioses o el destino. Por ejemplo, las pruebas por las que tuvo que pasar Ulises y su participación en la guerra de Troya tienen por origen el consejo que él mismo había dado a Tíndaro de ligar mediante un juramento a todos los pretendientes de la mano de Helena y hacerles jurar que si uno de ellos se oponía a la libre elección que ella hiciera de un marido, todos los demás estarían obligados a socorrer a éste. Y lo cierto es que cuando el frigio Paris raptó a la joven Helena robándosela a su marido Menelao, los príncipes de las diferentes ciudades y el propio Ulises debieron cumplir su promesa y unirse a la expedición contra Troya. Con su habitual habilidad Ulises trató ciertamente de sustraerse a esa obligación. Intentó hacerse pasar por loco, pero su astucia fue descubierta y de mal grado tuvo que embarcarse con los demás. Así, la ley del grupo se imponía a la voluntad del individuo. En aquellos tiempos muy antiguos (tal vez haya sido alrededor del siglo XII antes de nuestra era) la confederación de los reyes poseía una autoridad superior ante la cual los miembros del grupo debían renunciar a su libertad. Toda la saga de Ulises es la historia del enfrentamiento del héroe con fuerzas que tienden a ejercer coacción sobre él. Sus innumerables

estratagemas, que hicieron inmortal su leyenda, no son más que los medios con los cuales Ulises trataba de conservar su libertad, de alcanzar el objetivo que se había fijado cuando todo parecía conjurarse para alejarlo de su meta.

Ulises no sólo triunfa de las dificultades provocadas por los hombres, por las torpezas e imprudencias de sus compañeros, sino que lucha con los elementos cuando permanece pegado a un mástil obstinadamente mientras su bajel es castigado por la tempestad y, durante largas jornadas, lucha con energías sobrehumanas. Supera pruebas aun más terribles, por ejemplo, cuando evita los sortilegios de la maga Circe (verdad es que gracias a la ayuda del dios Hermes que le da el talismán protector) o cuando estando con Calipso renuncia al amor de la ninfa y a la inmortalidad que ésta le promete porque ha decidido de una vez por todas regresar a Itaca para encontrarse con Penélope. Su "libertad" habrá de triunfar y para obtener esa victoria Ulises debe aceptar morir cuando le llegue la hora puesto que rechaza el ofrecimiento de Calipso que le habría permitido escapar a la suerte común. Una vez más la muerte es el precio de la libertad.

De manera que Ulises puede considerarse como el héroe por excelencia de la libertad, el más antiguo que conozca la literatura griega. La libertad de Ulises se ejerce como un desafío, un desafío contra las presiones del grupo humano (las de los otros reyes), contra las fuerzas conjuradas de la naturaleza y de los hombres (especialmente frente a Troya, donde a menudo sus estratagemas deciden la victoria) y contra sus propios intentos, pruebas terribles contra las que debe luchar denodadamente. Los griegos decían que sólo él era el más sabio de los hombres porque había sabido evitar todas las trampas que lo acechaban, lo cual no habían podido hacer sus compañeros, víctimas de su locura, por ejemplo, cuando no habían podido abstenerse de echar mano de los bueyes sagrados del Sol o de beber el vino que les ofrecía Circe. La libertad de Ulises se debe no sólo a su voluntad indomable, que sobrepasa todos los obstáculos, sino que se debe también a una victoria permanente sobre sí mismo, sobre los temores que experimenta, sobre las esperanzas que concibe.

Es cierto que en esa lucha no le falta la ayuda de los dioses en los momentos más críticos. Hermes le da el *molü* antes de que Ulises enfrente a Circe. También es Hermes quien vuela a la morada de Calipso para exhortar a la ninfa a que no retenga más a ese prisionero que ella ama, sino que lo deje partir en la balsa que él construirá. Pero los dioses no crean la determinación de Ulises. Es

él quien escoge el partido que ha de tomar, por ejemplo, cuando acepta libremente enfrentarse con Circe a fin de liberar a sus compañeros transformados en animales o cuando se embarca en la balsa para abandonar la isla de Calipso sin tripulación alguna y fortalecido solamente por el deseo de volver a ver a Penélope, un deseo que no nace de una pasión carnal, sino que se trata del muy legítimo afecto por una esposa y por el hijo de ambos.

Aquí podemos discernir dos concepciones de la libertad que en cierto modo se superponen: por un lado, está la libertad que las divinidades conceden a los mortales para que éstos puedan cumplir su destino; trátase de una libertad ciega, ilusoria, pero que por el momento parece total. Por ejemplo, Aquiles *decide* combatir contra Héctor y Héctor *decide* aceptar el combate, en lugar de permanecer prudentemente detrás de los muros de Troya. Asimismo Ulises, una vez tomadas sus precauciones y asegurarse de que ninguna divinidad le tiende una trampa, decide construir la balsa y navegar al azar, en medio de vientos y olas, sin siquiera saber cuál será el término de esa peligrosa navegación. Sólo los dioses saben que Ulises llegará a la isla de Esqueria, una etapa querida por el destino, la penúltima de ese interminable viaje. Pero esas libertades son sólo detalles, libertades de consentimiento dentro de los límites fijados por el Destino. Estas libertades no pueden existir sin la otra, sin la libertad más profunda que escapa al poder del Destino, la voluntad obstinada del héroe, la libertad que responde a sus exigencias interiores, y sobre éstas los dioses nada pueden.

Apenas puede hablarse de esta superposición de las dos libertades, de este conflicto entre el hombre y su destino, pues en el desarrollo de su conducta cada hombre ignora lo que las divinidades esperan de él y hacia dónde lo conducen. Sabe solamente que el desenlace de sus propias acciones está en manos de los dioses y por eso es grande la tentación de interrogarlos y de recurrir a los oráculos. Ulises no deja de hacerlo así. Se llega al país de los cimerios y, mediante sacrificios rituales, evoca a los muertos (y en particular al adivino Tiresias, que no ha perdido su ciencia en el mundo de las sombras) que conocen los secretos del futuro. Sin embargo, el problema no queda resuelto, ni siquiera después de haberse entrevisto el futuro y después de haber hablado los dioses, pues se presenta una nueva dificultad: ¿es "piadoso" realizar esta acción aun cuando parezca aprobada por los dioses o simplemente prudente?

El problema será expuesto por Virgilio en la *Eneida*, en la que

se ve a Eneas constantemente preocupado en cada etapa de su viaje por encontrar signos a fin de estar seguro de que sigue el buen camino. Esta es una de las formas de su "piedad", de su *pietas*, que se manifiesta no sólo en el respeto que siente por su padre Anquises, sino además en la permanente preocupación de querer solamente aquello que quieren los dioses. Virgilio se atiene así a esa moral que venía de siglos atrás, moral bien atestiguada en los ciclos épicos más antiguos, por ejemplo, el episodio en que los griegos retenidos a orillas de Aulis por los vientos contrarios interrogan a Calchas sobre la significación de esa calma ininterrumpida que les impide hacerse a la vela. Mientras los oráculos hablen, los antiguos no se sienten totalmente libres; trátase de un sentimiento que no es enteramente negativo pues el hecho de conocer o de entrever la voluntad de los dioses tranquiliza, acompaña la acción y, por último, la hace más eficaz. Mientras Eneas surca los mares entre Frigia y las costas del Lacio, vacila y, como ya dijimos, busca signos de los dioses. Pero una vez llegado al país que se le ha prometido y cuando el dios Tíber le confirma durante un sueño que Eneas tiene a orillas del río que le aguarda el destino en aquella tierra, entonces Eneas ya no vacila más y su voluntad lo empuja a pesar de todos los obstáculos. Entonces, es *libre*, y esa seguridad que en adelante persiste en todo su ser provoca una transformación que asombra y hasta escandaliza tradicionalmente a los comentaristas de Virgilio cuando descubren en la segunda mitad del poema, no ya a un héroe del que podía admirarse, según la expresión irónica de Saint-Evremond, su santidad —y ése era el personaje que aparecía en los seis primeros cantos—, sino a un guerrero implacable. Eneas sabe ahora que su acción está aprobada por los dioses y que tiene plena "libertad" de hacer lo que hace.

El lector no debe asombrarse de encontrar aquí mencionado a Virgilio en relación con el sentimiento de la libertad que podían tener los héroes de Homero. Virgilio formó a su héroe según el modelo de los héroes de la *Ilíada* y de la *Odisea*, y, por lo demás, existen actitudes anímicas que pasan a través de los siglos, de suerte que los presagios y los oráculos no dejaron de dominar la vida y la conducta de los hombres, tanto en Grecia como en Roma, donde los auspicios, como vimos, imponían la voluntad de los dioses a la libertad de los hombres. Y esto continuó siendo así hasta el advenimiento del cristianismo, que consagró la muerte "oficial" de la adivinación. Pero, ¿estamos seguros de que la adivinación no sobrevive?

Un ciclo de leyendas, que parece haberse formado después del ciclo de Troya, ilustra de manera notable este debate entre coacción y libertad; es el ciclo que tiene como héroe al argivo Heracles, nacido en realidad en Tebas y reivindicado también (en su descendencia) por los dorios. Trátase de un héroe de orígenes complejos —eolio, aqueo, dorio— y por eso mismo representativo del helenismo en su conjunto, puesto que los atenienses han intentado integrar a este héroe en sus propias leyendas haciéndolo encontrar con Teseo, el héroe nacional ateniense. Resulta pues legítimo preguntarle a la historia de Heracles lo que ella puede enseñarnos sobre un problema moral o, si se prefiere, metafísico del cual iban adquiriendo gradualmente conciencia los griegos.

Lo mismo que la fundación de Troya, el nacimiento de Heracles se produjo bajo el signo de Ate, esa Discordia que fue una de las causas profundas de la guerra entre los aqueos y los frigios. Zeus, que era el padre de Heracles, había jurado solemnemente antes del nacimiento de éste que el "descendiente de Perseo que naciera primero" sería "el amo de Argos". Zeus había pronunciado ese juramento olvidando que en ese momento otro descendiente de Perseo, Euristeo, hijo de Estenelo, estaba a punto de nacer. Este era un error sugerido naturalmente por Ate. Hera, celosa de Alcmena, la madre del futuro Heracles, oyó el imprudente juramento y valiéndose de todos los medios retrasó el alumbramiento de Alcmena y apresuró el de Nicipe la madre de Euristeo, de suerte que éste vino al mundo antes que Heracles, quien se convirtió en esclavo de Euristeo. Por esa razón, Heracles el héroe vigoroso, de una fuerza sobrehumana, de un coraje sin igual tuvo que obedecer las órdenes de su primo que distaba mucho de compararse con él: nacido demasiado temprano, Euristeo aparece como un ser incompleto, débil y cobarde que se muestra tanto más tirano por cuanto teme a Heracles a quien por esa razón le impone pruebas aparentemente insuperables con la esperanza de que Heracles sucumba a ellas. Esas pruebas son los célebres "trabajos".

Es lícito interrogarse sobre la significación de esta curiosa historia, imaginada por los helenos y adoptada por todo el mundo y que bien pudiera parecer una especie de "historia sagrada", un mito de la esclavitud destinado a justificarla. Probablemente esta interpretación no sea exacta, puesto que Heracles sólo es esclavo a causa de un "error", de una negativa de justicia contra la cual ni siquiera el rey de los dioses puede hacer nada pues ha sido "que-

rida" por el destino. La servidumbre de Heracles es injusta, todos la experimentan así, es algo dado de hecho, independientemente del valor propio del héroe, y si de la leyenda se desprende alguna moraleja sociológica (lo cual es poco probable), ésta sería más bien una condena de la esclavitud antes que su justificación. De todos modos Heracles posee la fuerza física del esclavo, lo cual coincide con la idea general, pero es esclavo por error y usará su fuerza para afirmar su libertad.

En un plano más profundo, la leyenda sugiere que el verdadero amo de Heracles es menos Euristeo que la diosa Hera, quien quiere hacer expiar al bastardo de Zeus la irregularidad de su nacimiento. Esta es una interpretación autorizada por varios textos antiguos y hecha evidente por el nombre mismo de Heracles. En efecto, se nos dice, el hijo de Zeus y de Alcmena en su niñez no se llamaba así. Sus padres le habían puesto el nombre de Alcides, es decir, "descendiente de Alceo". Alceo era en efecto su abuelo, uno de los hijos de Perseo y de Andrómeda, y el padre de Anfitrión, que era el "padre humano" de Heracles. Este nombre de Alcides, además de indicar la ascendencia del niño, tenía también la ventaja de aludir a su vigor excepcional (*alke*); pero cuando llegó el momento de las pruebas fue cuando el nombre de Heracles se convirtió en aquel con que todo el mundo designaba al hijo de Anfitrión y de Alcmena, y ese nombre significa "la gloria de Hera"; este nombre asocia estrechamente a quien lo lleva con la diosa que se ingenia para atormentarlo utilizando el poder de Euristeo, pero al mismo tiempo le procura a él y también a la diosa misma una gloria que aumenta cada vez más. Heracles es la "gloria de Hera", es su servidor y atestigua tanto su vigor como su propio valor.

Los historiadores de las religiones sugieren, con mucha verosimilitud, que la figura de Heracles era la de un "asistente" varón, el compañero de una diosa más poderosa que él y que esa pareja divina no es originariamente griega. Dichos historiadores recuerdan que se encuentran historias semejantes en muchas otras regiones, alrededor del mar Egeo, tal vez en Creta, en Frigia o entre los pueblos semitas. Aun si esto fuera así no implica que el ciclo de los trabajos de Heracles haya sido imaginado por pueblos que no eran griegos y antes de estos. Por el contrario, parece que este conjunto de leyendas, que permaneció vivo mucho tiempo en Grecia y dio nacimiento a variaciones y a episodios múltiples, haya sido imaginado para "explicar" esta subordinación del "dios" a la "diosa" y en cierta medida racionalizar esa subordinación. Indicio de esto es la localización de la mayor parte de esos trabajos,

situados a menudo en el Peloponeso, país de los argivos y de los aqueos antes de la llegada de los dorios. Algunos de sus trabajos se sitúan en países que pertenecen a la geografía mítica de los helenos, como el extremo Occidente (el país de Gerión) o el Oriente de las amazonas, a orillas del Mar Negro y al pie del Cáucaso.

Pero no sólo el ciclo de los trabajos presenta a Heracles como un esclavo. Sin esperanza de recobrar su libertad que le ha quitado el imprudente juramento de su padre debe además venderse él mismo por orden de un oráculo para expiar la muerte del joven Ifito a quien había matado al tomar por asalto la ciudad de Ecalia. Manchado por esa muerte fue atacado de locura, y la pitonisa consultada le declaró que sólo podría purificarse de su mancilla (causa de la locura) convirtiéndose en esclavo de un amo y permaneciendo en tal condición durante tres años. Heracles fue entonces comprado por una mujer, Onfala, reina de Lidia. Reconocemos aquí una vez más el tema del asistente. De manera que durante tres años Heracles sirvió a la reina y mientras ella se adornaba con las armas del héroe (la maza, la piel de león que le servía de escudo), él mismo manejaba la rueca y se vestía con largo hábito talar característico de la vestimenta oriental. Al terminar esta prueba Heracles quedó purificado. Esa esclavitud se manifiesta como una forma de compensación (*poine*) por la sangre derramada, tema que volvemos a encontrar en la leyenda de Apolo, obligado (para expiar la muerte de los cíclopes) a convertirse en pastor del rey Admeto de Feres, Tesalia. Aquí no se trataba de dar a los padres del muerto una compensación material y financiera. El padre de Ifito se negó a aceptar el dinero de la venta de Heracles y en el caso de los cíclopes, la cuestión sería completamente absurda, ¡puesto que su padre era Zeus! Además, otra vez Apolo tuvo que convertirse en esclavo sin que se tratara entonces de alguna "indemnización"; ocurrió esto cuando conspiró contra Zeus quien lo castigó con una pena de "trabajos forzados" que debió cumplir con el rey de Troya, Laomedonte. La esclavitud, la pérdida de la libertad por un tiempo suprime la persona moral de quien la padece, borra su pasado, su ser mismo, lo somete a una verdadera muerte simbólica de la cual el héroe habrá de resurgir renovado, purificado y gracias a esa muerte recuperará su libertad.

Puede uno preguntarse por qué este tema está relacionado con el ciclo de Heracles. Podemos entrever algunas razones. En primer lugar, la existencia de una pareja divina en la que un Dios masculino es servidor de una diosa. Muy probablemente en Lidia imá-

genes pintadas representaban esta relación. Se veía en ellas al dios vestido como una mujer y a la diosa con los atributos masculinos, pero éste era sólo un episodio. ¿Y por qué haber reconocido en él un episodio de los trabajos de Heracles? Tal vez porque en la leyenda argiva Heracles aparecía como el servidor de Euristeo, como un esclavo a medias voluntario. Podría parecer natural que hubiera representado el mismo papel en otra circunstancia. Pero éste tema de la esclavitud impuesta por el destino al héroe tenía, creemos, una significación más profunda: se concibe esa esclavitud como una purificación de su ser, una purificación no sólo de las manchas debidas a la violencia, sino también de todo lo que contraría la afirmación de su verdadera libertad, la libertad de su ser interior.

Hay aquí una verdadera metafísica del héroe, una manera de resolver un problema que se planteaba frecuentemente al pensamiento griego. Como se sabe, cada ciudad poseía *su* héroe, a veces varios héroes que la habían fundado. Esos personajes eran considerados de origen divino o habían merecido la condición de un dios por sus hazañas. Se les rendía culto, tenían santuarios. Se los celebraba de mil maneras con cantos, con epopeyas, con ditirambos y muy pronto con tragedias. Seres sobrehumanos, pero que habían vivido entre los hombres, dichos personajes vinculaban a los mortales con los dioses. Pero ¿de qué manera? ¿Cómo habían salvado esa distancia infranqueable? Aparentemente porque encerraban en sí mismos una fuerza que los hacía diferentes de los otros seres humanos, una potencia que les venía de su filiación divina y que les permitía elevarse por encima de lo que en ellos había de mortal (condición que en general debían a su madre, una mortal unida a un dios) y superar su destino de hombres. Pero, como en toda iniciación mística, esta metamorfosis sólo podía producirse si poco a poco se despojaban de su carácter "humano". Ahora bien, la esclavitud era precisamente una de esas pruebas que purificaban el alma y en virtud de una especie de antítesis, la servidumbre superada confería a la libertad una nueva fuerza. Así ocurre con la luz del alba al terminar la noche.

Heracles, sometido a Euristeo, servidor de Onfala, atacado de locura estuvo varias veces alienado. Dio muerte a sus hijos y hasta, en ciertas versiones de la leyenda, a Megara, su esposa. Fue atormentado hasta la vehemencia por la túnica envenenada que le enviara Deyanira y fue en ese momento, en el que parecía haber perdido en medio de la atrocidad de los sufrimientos el control de su ser, cuando recobró plenamente su libertad. Con las carnes

desgarradas, amontonó e hizo amontonar en el Eta una pira inmensa a la cual subió aceptando la muerte como una libertad al fin recuperada. Acogido en el Olimpo, entre los dioses y las diosas, reconciliado con Hera, de la cual se convierte místicamente en "hijo", Heracles asegura plenamente su divinidad.

Con el destino de Heracles puede compararse el de Teseo, que también perdió su libertad cuando fue prisionero del dios de los infiernos. Vuelto al mundo de la luz quedó, como Heracles, purificado, más sabio y más dueño de sí mismo que antes. Y también Cadmo, el fundador de Tebas, fue condenado a servir a un amo para expiar la muerte del dragón que guardaba la roca sobre la cual se elevaba la Cadmea, la ciudadela tebana.

Esta analogía entre tres de los mayores héroes del helenismo no es seguramente fortuita. Sugiere que toda libertad debe ser conquistada, comprada al precio de su contraria, la esclavitud, que la libertad no es algo dado por la naturaleza, un presente gratuito que los dioses hagan a los mortales.

La libertad conquistada por obra de la esclavitud es también el tema del *Prometeo* de Esquilo. Zeus aparece en la obra como un tirano (en el sentido moderno del término), que obra violentamente y apelando a la fuerza. El mismo decide lo que es justo y lo que no lo es. En su reinado (que apenas comienza; Prometeo lo llama "joven tirano") no hay pues ninguna libertad. Pero Zeus mismo, ¿es libre? Tampoco lo es por entero pues está sometido al destino, a leyes que existían antes que él y que pueden arrastrarlo a su perdición. La antigua concepción, la que está presente en los poemas homéricos, no es abandonada en Esquilo. Sin embargo, comienza a abrirse camino otra idea de la libertad: Prometeo se rebeló contra la tiranía de Zeus. La desafió. Sufrió la pena de su rebelión pero no cedió. También aquí, como en la leyenda de Heracles, la voluntad del héroe le da, si no una libertad de hecho, por lo menos la libertad del alma. Cuando Hermes fue para describirle los suplicios que le aguardarían si no consintiera en revelar su secreto, Prometeo se burló del mensajero de Zeus por su *latreia*, por su condición de servidor, a la que opuso su propia independencia: Hermes es de las almas de esclavos, pero él es de las almas libres que nada puede domeñar. Prometeo aguarda sin temblar ese derrumbe del mundo con el que se lo amenaza. Prefigura ya lo que será, muchos siglos después, el heroísmo de los estoicos tal como lo evoca Horacio en la tercera de sus *Odas romanas: impauidum ferient ruinae*. El Universo podrá hundirse, pero el "sabio" permanecerá sin temor.

Verdad es que Prometeo puede desafiar a Zeus, porque no puede morir. Su inmortalidad es para él un arma en esa afirmación y en esa conquista de la libertad. Cualquiera que sea el suplicio a que se lo someta, Prometeo sobrevivirá en su ser material. Pero, ¿qué ocurrirá con los mortales que no poseen ese privilegio? El titán les ha dado también a ellos una clase de libertad, a medida de ellos. Los seres humanos, tales como fueran creados, se encontraban en un estado miserable descrito así por Esquilo: "Al principio, veían sin ver, oían pero no comprendían; semejantes a los seres que aparecen en los sueños, durante toda la vida lo trastornaban y lo confundían todo al azar..." Prometeo les enseñó a servirse de la razón, les mostró las leyes del universo comenzando por las de toda sociedad humana fundada en la comprensión mutua; les enseñó el número y el movimiento de los astros. E hizo más aun al domesticar para ellos a los animales de carga y tiro, pues los liberó de los trabajos agobiadores, esos trabajos que, como vimos, estaban reservados a los esclavos. Esclavo, en efecto, es el ser humano que todavía no descubrió la fuerza de la palabra y el "buen uso" del espíritu. Inventor de "las artes liberales", Prometeo es al mismo tiempo y por eso mismo el inventor de la libertad.

Esto no quiere decir que haya liberado a los hombres de la ley del destino, de la *Moira*. Eso nadie puede hacerlo pues el mismo Zeus está sometido a esa ley. Pero tal fatalismo no debe entrañar pereza. La libertad está en la lucha, siempre es posible emplear estratagemas con el Destino (como lo hacía Ulises), siempre es posible hacerlo caer en sus propias redes. Y fue así como Zeus evitó ser destronado por "un hijo más grande que él", cuando se negó a casarse con Tetis que le daría un hijo más poderoso que él mismo. Casada con Peleo, la diosa será la madre de Aquiles. ¿Y qué le importaría a Zeus que éste superara la gloria y la fortuna de Peleo?

En la trilogía de *Prometeo* (de la cual desgraciadamente poseemos sólo la primera tragedia), Esquilo representó las grandes preocupaciones de su tiempo, el período transcurrido entre las guerras médicas y el "siglo de Pericles". Aparece aquí el obligado aborrecimiento por los "tiranos", usurpadores de la realeza (como lo fue Zeus que expulsó a Cronos), esos tiranos que "erigen en leyes todos sus caprichos". Atenas recordaba el fin de los pisistrátidas y Esquilo mostraba la exaltación de una sociedad en la que era alentada y se hacía general la práctica de las actividades "útiles" para la vida de todos. Prometeo tenía un santuario en el Cerámico, el barrio de los alfareros, en el que todos los días el fue-

go "plasmador" realizaba sus milagros. Era la época en que se construían templos para reemplazar los que habían destruido los persas, la época en que la escultura alcanzaba un auge casi milagroso. Era esa la Atenas prestigiosa, imperial —y tiránica— que nacía. Pero su tiranía todavía no era evidente, ni respecto de sus aliados ni en el interior mismo de la ciudad. Sólo se veían todavía los mejores efectos de la "libertad" o lo que se designaba con ese nombre en el lenguaje de los políticos. A juicio nuestro, el "milagro" ateniense reside menos en el establecimiento de un régimen político nuevo (bien pronto catastrófico) que en la conciencia que se adquirió entonces de los recursos del espíritu humano y en el hecho de que éste descubrió poco a poco en su esfuerzo por ordenar el mundo religioso y moral (del cual ese espíritu era una parte) según la fórmula de Protágoras, esto es, hacer que el hombre sea "la medida de todas las cosas, de lo que es por su realidad y de lo que no es por su irrealidad".

El hombre está entonces colocado frente a los dioses. Esto no significa que, cual Prometeo, esté en rebelión contra ellos. La rebelión implica violencia y sinrazón. El hombre no les pide a los dioses que le reconozcan una libertad absoluta dentro del universo. Prometeo puede hacerlo porque es inmortal, es de la misma raza que Zeus y ni siquiera el más grande de los dioses puede aniquilarlo. El ser humano es evidentemente más frágil y sabe muy bien que está destinado a la muerte. El día marcado por el destino no depende de él, el hombre no tiene la "libertad" de elegirlo, sino destruyéndose él mismo. Todo cuanto quiere mientras está en la vida es la libertad de poner en orden lo que corresponde a su esfera. De esta manera Píndaro aconsejaba a los hombres "no aspirar a la inmortalidad" sino ponerse a trabajar para realizar plenamente ("agotar", dice Píndaro) lo que está a su alcance, aquello que pueden dominar, los ámbitos accesibles a su libertad.

Es sin duda durante los primeros decenios del siglo V a. de C. cuando se inicia esta metamorfosis de la libertad, este paso de la libertad entendida como condición social (por oposición a la esclavitud) a la libertad interior, la libertad que invita al hombre a "mirar hacia el cielo". Para designar esta última libertad no se necesita crear un nuevo término. La antigua palabra simplemente adquiere una carga armónica nueva. Una innovación en apariencia mínima pero que tuvo como resultado hacer que la libertad "interior" (en adelante parte integrante de la condición humana y el fundamento mismo de su excelencia, es decir su "virtud", *arete*) diera al concepto global, en sus dos aspectos bastan-

te mal distinguidos, un renovado prestigio y empujara a la democracia ateniense hacia los meandros de errores en que hubo de perderse.

Los filósofos y los sofistas descubren entonces que el destino, si bien pesa siempre sobre los acontecimientos de la vida de cada individuo, si bien es ineluctable en este dominio, adquiere en la vida espiritual una forma inteligible y, hasta podría decirse, se amansa. En la medida en que el destino es el resultado de un orden universal, común a los dioses y a los hombres, se traduce en leyes que también ellas son comunes a dioses y hombres. Y esas leyes son de orden moral, se refieren especialmente al papel de la justicia en el universo, al valor de la armonía por oposición a la discordia, y su evidencia es tal que no se las puede percibir sin querer aceptarlas y sin querer ajustar la conducta a ellas.

La fórmula socrática que hemos recordado, la fórmula de que "nadie es malo voluntariamente" es la consecuencia directa de semejante visión del mundo. Es la consecuencia directa del acuerdo que reina entre el alma de los hombres y el alma de los dioses. El Destino deja entonces de ser una fuerza compulsiva y la libertad se reconcilia con él. El Zeus de Olimpia, las metopas de su templo ilustran, bajo el cincel de Fidias, esta lección que se manifiesta entonces a los espíritus. Los seres monstruosos de la leyenda, los centauros violentos y sin ley ilustran la victoria del dios supremo (libre entonces a los caprichos de la tiranía) sobre todas las formas del desorden que impera en las cosas humanas y en primer lugar en el alma de los hombres. Las pasiones ejercen sobre el alma otra clase de tiranía de la cual ella no podrá liberarse sino resolviéndose a superarlas, tal vez a sublimarlas. Entre Esquilo y Fidias ha transcurrido toda una etapa. Zeus ya no es el "joven tirano" del *Prometeo*; se ha convertido en el compañero y guía de la excelencia humana. Prometeo ha quedado realmente liberado.

Es verdad que ignoramos la fecha de composición del *Prometeo* de Esquilo. En general se cree que fue compuesto hacia el fin de la vida del poeta, tal vez en el momento en que se encontraba en Sicilia por segunda vez —alrededor del año 458 a. de C.— y pocos meses antes de su muerte. La hipótesis es frágil. Pero aun cuando, como es probable, esta tragedia no corresponda a los primeros años de la trayectoria del poeta, no por eso deja de anticipar la enseñanza de los primeros sofistas a quienes prefigura. La trilogía de *La Orestíada*, de la que sabemos de manera cierta que fue compuesta en el año 458, está impregnada de ideas análogas a las del *Prometeo*. Lo mismo que en esta tragedia, encontramos

un vigoroso aborrecimiento de la tiranía. Lo cual no debe asombrarnos puesto que ese horror por un régimen en el que el príncipe "no tiene que dar cuentas a su pueblo" se encuentra ya en la tragedia *Los persas*. Pero no por eso Esquilo se revela partidario de la democracia. En el *Agamenón* establece una distinción muy clara entre realeza y tiranía. Lo que reprueba es menos la monarquía (la presencia en la ciudad de un solo hombre cuyo poder durará tanto como su vida) que la toma del poder por la violencia y el crimen. El rey (*basileus*) es (como lo será posteriormente en las exhortaciones de Isócrates a Nicocles y en el *Evágoras*) el heredero del trono en virtud de su linaje. Este lo legitima. Los ancianos que en el *Agamenón* forman el coro aman a su rey. Cuando les parece adivinar que éste acaba de ser asesinado por la pareja "ilegítima" que forman Clitemnestra y Egisto temen que se instaure en la ciudad una "tiranía". Agamenón, descendiente de Zeus por sus antepasados Tántalo y Pelops, es considerado por los ancianos como el "guardián" de su pueblo. Esa condición no podría tenerla Egisto, producto de un incesto y por lo tanto "impuro". Uno de los ancianos dice expresamente que más quisiera morir que someterse a Egisto que nunca podrá ser más que un "tirano", un amo sin legitimidad: "la muerte es más dulce que la tiranía", dice el anciano argivo. Una vez más está formulada aquí la terrible ecuación entre la libertad y la muerte.

Puede uno interrogarse sobre las razones de esta indulgencia por la realeza que atestigua Esquilo. Pueden concebirse varias razones. Una de ellas esté tal vez en las circunstancias en que fue escrita la trilogía de la *Orestiada*. En aquella época Esquilo no podía felicitarse por la democracia ateniense que después de haber desterrado a Cimón comenzaba a revelar los peligros de la tiranía que ya exhibía. Por su nacimiento, Esquilo pertenecía a la nobleza de los eupátridas. La democracia, intransigente y hostil a las viejas familias que antes habían dirigido la ciudad, no podía despertarle simpatías. ¿Experimentaba Esquilo alguna nostalgia por los tiempos míticos en que los reyes habían gobernado en Atenas?

Es posible también que este elogio del *basileus* le haya sido dictado por las relaciones que mantenía por Hierón, "rey" de Siracusa. Se recordará que Píndaro en la primera *Pítica* había dicho que la ciudad de Etna fundada por Hierón para su hijo Dinomeno a quien hizo rey (*basileus*) de ella, era una ciudad "libre" regida por leyes y no por los caprichos de un solo hombre.

En el *Agamenón*, la libertad no es principalmente de orden político. El "rey", a diferencia del tirano, no representa más que uno

de los aspectos de la tragedia y, por otra parte, no podría buscarse en ella un libelo contra la democracia. Lo esencial está en otro terreno. Como en el *Prometeo*, la libertad que se descubre aquí es por entero interior. La libertad está en el alma de Casandra, indomable y poseída por su dios. La profetisa no sólo está resignada a morir (una suerte que le reserva con harta seguridad Clitemnestra) sino que se anticipa a esa muerte y gracias a su aceptación salva y afirma su libertad. Cuando el corifeo la interroga y le pregunta por qué entra ella misma en el palacio donde se va a cumplir su destino, Casandra responde: "Ha llegado mi hora, muy poco ganaría tratando de huir". Y he aquí una vez más la misma ecuación que había formulado el anciano del coro un poco antes en la obra.

La tercera tragedia de la trilogía, *Las Euménides*, retoma el problema en otro aspecto. Orestes había recibido del oráculo la orden de dar muerte a su madre. Ese asesinato implicaba para él una mancha que lo libraba a merced de las Erinias vengadoras. Moralmente Orestes no tenía la libertad de rechazar el deber que le imponía el dios, pero había caído en otra sujeción: la ley que desde toda la antigüedad castigaba al asesino de una madre. Apolo, el dios de Delfos, era el verdadero responsable y así se entabla el debate entre él y las Erinias. Estas declaran expresamente que el dios tiene la culpa de todo: "Príncipe Apolo, eres tú mismo, no el cómplice de este acto sino que eres tú y sólo tú el autor de todo esto". Orestes se encontró así arrastrado a toda una serie de hechos que no dejaban margen alguno a su libertad. No tenía la posibilidad de escoger. De manera que en esas condiciones, ¿cómo se lo podría castigar? Una vez más el problema de la responsabilidad humana se plantea frente al Destino. El debate es llevado al Areópago donde lo decidirá Atenea quien, como se sabe, vota en favor de la absolución. Y la diosa expone las razones que le dictan su decisión; son razones que no puede rechazar el coro de las Erinias: la verdadera regla debe ser la mesura, el repudio de la "desmesura". En dos ocasiones se repiten estas palabras: "ni anarquía ni despotismo". Esa es la regla que Palas Atenea pide a los atenienses que observen. El tribunal del Areópago tendrá la misión de velar por que así ocurra.

En este desenlace de la tragedia (y de la trilogía, por lo tanto, en la lección del conjunto) se puede ciertamente discernir una intención política en una época en que el papel del Areópago era puesto en tela de juicio y en que la democracia tendía a quitarle toda influencia en la resolución de los negocios para someterlo todo al pueblo. Esquilo denuncia los peligros de semejante tenden-

cia; recuerda que el Areópago es el lugar por excelencia de la equidad y de la razón. Es el Areópago el que debe hacer que la ciudad no caiga en ninguno de los dos excesos que la acechan, precisamente la anarquía y el despotismo, esos dos polos de toda la democracia.

Pero este aspecto político no es el único aspecto de la tragedia. La tragedia de Orestes propone una solución nueva al problema de la responsabilidad moral y por lo tanto al problema de la libertad humana frente a las leyes del destino, las de los "antiguos dioses".

Abrumado por la situación en que se encuentra, sin que él la haya querido, prisionero de un acto que no podía dejar de cumplir, Orestes se salva sin embargo y es arrebatado a las Erinias porque en el nuevo orden del mundo, el de Zeus, la "razón" (o más bien la racionalidad) prevalece sobre la ley antigua. La materialidad del acto deja de ser el factor determinante. Otro principio justifica el juicio. En aquel conflicto entre lo que le es debido al padre (la venganza) y lo que le es debido a la madre (el respeto de su vida), Palas Atenea decide que la causa del padre debe imponerse. Esa causa se apoya en la estructura misma de la vieja sociedad ateniense, fundada en la preeminencia del padre (un argumento que habría sido también válido en Roma). El eupátrida Esquilo no podía sino aprobar esta tesis. Pero más importante es el hecho de que se tomó esta decisión en virtud de un *logos*, de un argumento de la inteligencia. El principal papel en este asunto corresponde a la razón. Esta debe prevalecer sobre los arranques de la cólera y del odio y sobre los imperativos de la pasión así como sobre las creencias instintivas. En ese momento está naciendo un nuevo orden.

Las Erinias, primero recelosas, terminan por aceptar establecerse en Atenas donde recibirán honores particulares. Se convertirán en divinidades de la fecundidad que habrán de repartir sus bendiciones sobre la tierra y sobre los hombres. Las Erinias, hasta entonces instrumentos de venganzas practicadas en virtud de reglas que no tienen en cuenta las intenciones del culpable ni su libertad, en adelante darán prueba de discernimiento, asegurarán la salvación de los justos y la perdición de los impíos, lo cual no podrán hacer si no reconocen la responsabilidad de los humanos.

Ese es el mensaje que podemos distinguir en las tragedias de Esquilo que han llegado hasta nosotros. De manera que desde los primeros años de Pericles comienza esa gran corriente espiritual

que pronto habrá de ampliarse con la obra de los sofistas y los filósofos y que poco a poco habrá de descubrir la verdadera libertad.

Las Euménides nos ofrecen el modelo por excelencia de aquellos debates (*agones*) que terminaron por ser una parte obligada de las tragedias. En un *agon* el poeta pone en escena y frente a frente a dos personajes, cada uno de los cuales es partidario de una tesis que sostiene con los argumentos que le parecen mejores. Las más de las veces ambos invocan al *logos*, a la razón, al discurso verosímil. Trátase de una justa, que se asemeja a la de los atletas del estadio, de ahí el nombre que se le ha dado. Para obtener la victoria (a diferencia de los juegos atléticos) todos los golpes son lícitos y a esto se debe el reproche frecuentemente formulado contra las habilidades sofísticas que no eran raras en esos encuentros; pero a pesar de tales desviaciones, el principio del *agon* es el de hacer triunfar el buen partido, el partido de la verdad. Y esto equivale a solicitar el consenso de los espíritus en lo tocante a lo que se les manifiesta como verdadero. Un procedimiento que ya hemos encontrado en el "socratismo". En este sentido el *agon* implica un acto de libertad. Lleva a escena la *parrhèsia*, el derecho a la palabra, tan frecuentemente invocado por los partidarios de un régimen democrático y contra el cual Demóstenes (testigo de los errores de ese régimen después de los días de Pericles) había puesto en guardia a los atenienses cuando dijo: "la libertad de palabra es la marca de la libertad, pero el peligro está en el discernimiento de la ocasión". ¡En el teatro el peligro era menor que en el ágora!

A medida que avanza el siglo, los debates sobre la libertad en la tragedia se refieren cada vez más a la libertad "interior" frente al poder. En este sentido una de las tragedias más significativas es probablemente la *Antígona* de Sófocles, quien en 441 a. de C. mostró a la hija de Edipo afirmando (cuando se jugaba la vida y lo sabía) el derecho y el deber que tiene todo ser humano de seguir las reglas de la moral "no escrita" aun cuando éstas estén en contradicción con los decretos de quienes ejercen la autoridad. Por más que Creonte, el rey, que prohibió que se diera sepultura a Polinices (culpable de haber combatido contra su patria) pueda manifestarse como un "tirano", es en realidad un rey legítimo, un *basileus*, y no es en su condición de monarca como se lo cuestiona aquí. El debate no versa sobre el régimen político de la ciudad. Es más elevado. Antígona representa, no la "democracia", sino la con-

ciencia humana. El "demócrata" está representado más bien en el centinela, un razonador que tiene su hablar franco (la *parrhesia* democrática) y en el cual los espectadores podían reconocer a uno de esos hombres del pueblo, irrespetuosos y preocupados sobre todo por no correr personalmente ningún riesgo frente al poder establecido. Feliz por escapar a la cólera del rey, no experimenta ningún remordimiento en entregarle a Antígona. Evidentemente Sófocles quiso darle un "alma de esclavo", como se la entendía entonces.

Esto hace más conmovedor el doble contraste que hay entre Antígona y el guardia y entre Antígona y el rey. Antígona es doblemente libre pues se separa de los súbditos comunes del rey que, como el guardia, aceptan implícitamente lo que les aconseja la prudencia, y se separa del propio Creonte al rechazar el argumento que determinó la decisión de éste, la razón de Estado. En este doble punto de vista, Antígona está solitaria y es única.

Un canto del coro de esta tragedia se he hecho célebre con justa razón. Es el que exalta los infinitos recursos del espíritu humano."Hay muchas maravillas en este mundo, pero ninguna más grande que el hombre." Sófocles la atribuye a la ingeniosidad humana, mérito del titán en el *Prometeo* de Esquilo. No era necesario que un dios interviniera para que los seres humanos saliesen de la desdichada condición en que los colocó la naturaleza. Los humanos se liberaron por sí mismos, tuvieron el talento para hacerlo. Ninguna ley los presiona a priori. Tienen el don de la libre crítica. Pero esa libertad de elegir la regla que han de seguir no es una libertad sin límites: uno de los límites está impuesto por la condición humana misma, por el fin ineluctable de la vida; pero hay otro límite, la tentación de la desmesura que impulsa a los hombres a desafiar la ley divina, la cual empero los sojuzga. Esa libertad de la desmesura (la *hûbris*) es muy engañosa pues tiene el efecto de someter más estrechamente a quien se abandona a ella y le hace sentir luego las malas consecuencias de su acción. Desde el momento en que un hombre comete voluntariamente un acto criminal desafiando la justicia de los dioses, el castigo no dejará de cumplirse. Es más, ese hombre estará en adelante manchado por su crimen y su sola presencia compromete el hogar en el que entre y, de manera más general, a todo el Estado.

No podría denunciarse con mayor claridad la ambigüedad y los límites de la libertad humana. Creemos que es ésta la significación de la tragedia *Antígona*, significación que consiste no sólo en hacer prevalecer la ley "no escrita" sobre la ley escrita del Es-

tado. Aquí dos libertades están en conflicto. Hay una libertad perversa, la de Creonte, que como rey no tiene que rendir cuentas a nadie —y por lo tanto es "libre"— y aplica la ley del talión. Frente a esta libertad está la libertad de Antígona, con su voluntad inflexible, que saca su fuerza del sentimiento, el cual (semejante al demonio de Sócrates) le indica con evidencia la conducta que debe seguir. Además, mientras Antígona muere seguida por su prometido Hemón, Creonte descubre su error y el extravío de su voluntad. El corifeo en los últimos versos de la tragedia expone esta conclusión del drama: "La sabiduría es con mucho la primera de las condiciones de la felicidad". Lo cual significa que la voluntad en sí no es ni buena ni mala. La libertad de obrar, de que esa voluntad es la expresión, debe ser esclarecida. Y tiene guías para ello. En primer lugar la "piedad" ("Nunca hay que cometer impiedad contra los dioses", dice el corifeo) y luego el sentimiento de la mesura ("El hado paga con duros golpes las palabras altisonantes de los orgullosos", continúa diciendo el poeta). Y aquí volvemos a encontrar la tentación de la *hûbris* que una antiquísima tradición del helenismo denunciaba como un peligro mortal. Esa era la trampa en que cayeron los titanes y los gigantes en lucha contra los olímpicos. Había también desmesura en el intento de Jerjes de someter el mundo que se extendía "bajo el cielo de Zeus". Tal vez pueda pensarse también en "los ángeles malos", en los diablos, en el calumniador por excelencia, hábil en explotar las pasiones que enceguecen la voluntad, en transformar la libertad en una máquina de muerte.

Parece, pues, que el sendero de la libertad es muy estrecho y que bordea abismos. Al menor paso en falso las viejas coacciones recuperan su imperio. Esto es cierto en el caso de la vida política y explica el desdichado destino que aguardaba a los atenienses después de los días de Pericles. Y esto es cierto también en el caso de las personas mismas sometidas por los dioses a la ley del error, esas personas que deben luchar para alcanzar la sabiduría pues sólo ésta permite un "buen uso" de la libertad.

Según vemos, la tragedia de Sófocles no se desvía de la corriente de pensamiento que hemos creído descubrir a lo largo de todo el "gran siglo" de Atenas y exalta el poder de llegar a la verdad, reconocido o atribuido al espíritu humano. Uso optimista de la libertad y, ante todo, reconocimiento de su existencia en el alma humana aun cuando ninguna palabra indique todavía las distinciones que poco a poco se manifiestan entre los diferentes aspectos del concepto. La "libertad" es mirada entonces como lo propio de

las "grandes almas" y no ya tan sólo como lo propio de aquellos que poseen la "libertad" jurídica. En *Las traquinias*, Deyanira se asombra de que su sirvienta, una esclava, haya podido darle un consejo que es a la vez sabio y está de conformidad con el honor. Aquí se ha abierto una brecha en el muro que hasta entonces separaba irremediablemente la libertad y la servidumbre.

Antígona es el ejemplo más acabado de un alma indoblegable (tal es el adjetivo que se le aplica), y es notable comprobar que después de ella viene toda una cohorte de mujeres también heroicas. Un heroísmo que uno esperaría más bien por parte de los hombres. Pero paradójicamente, más frecuentemente son las mujeres las que, dispuestas a morir, atestiguan así su libertad. Tal vez porque el código del honor de las mujeres es más exigente, tal vez porque, sometidas al padre, al marido, a un hermano, las mujeres no tienen ocasión en su vida cotidiana de ejercer su libertad. Sus únicos tesoros son su propia persona, su propia conciencia y por eso piensan de "manera más elevada". Un hombre, en los combates en que está comprometida su libertad espera alcanzar la victoria, como ocurrió en Maratón y en Salamina. Pero una esperanza tal es inaccesible a las mujeres, tanto depende en la práctica su voluntad de otras personas. De modo que su libertad se traduce las más veces (por lo menos en la leyenda y en los poemas) en el sacrificio de sí mismas.

Así como Antígona, antes de sacrificarse para seguir la ley moral, se había hecho la compañera de su padre y había partido con él al destierro, de la misma manera en *Los heráclidas*, Macaria, la única hija engendrada por Heracles, había rendido a éste los últimos deberes al apagar las brasas restantes de la pira del Eta. Toda ella consagrada a su raza, cuando supo que los heráclidas no podrían alcanzar la victoria sobre Euristeo sino al precio de una víctima humana, Macaria decidió espontáneamente ser esa víctima.

De manera que Eurípides retomaba el tema del sacrificio supremo realizado libremente por una mujer y tan bien ilustrado por la *Antígona* de Sófocles. Ya unos diez años antes de *Los heráclidas* Eurípides había llevado a la escena el drama de Alcestes que consintió en morir para que viviera su marido Admeto. También Alcestes había tomado una libre decisión. Su libre decisión era la condición impuesta por los dioses para que pudiera efectuarse el intercambio de vidas. A menudo se dice que Alcestes se sacrificó por amor. Pero ¿qué amor? Lo comprendemos mejor si recordamos que Eurípides había compuesto con el título de

Protesilao una tragedia hoy perdida. Protesilao, casado con Laodamia, había sido el primer guerrero que murió en la guerra de Troya. En medio de su pena, la esposa había rogado a los dioses que se lo devolvieran siquiera por un breve instante. Protesilao había regresado, pues, a la vida, pero solamente por tres horas. Cuando transcurrieron esas tres horas y se desvaneció el fantasma de Protesilao, Laodamia se dio ella misma la muerte. ¿Por qué razón lo hizo? ¿Fue simplemente esclava de su pasión? No es así como la tradición presenta este episodio: como esposa de Protesilao, Laodamia estaba unida a él por las leyes de los hombres y de los dioses, precisamente esas leyes que Clitemnestra había violado, lo cual acarreó la condenación de Palas Atenea ante el tribunal del Areópago. Al morir, Laodamia había obedecido a esas leyes, cumplía "su deber" como lo hizo Alcestes. Ahora bien, cumplir el deber es, como vimos, dentro del espíritu de esa época, la marca misma de la libertad. Al darse muerte, Laodamia renuncia a todo aquello que en ella quisiera vivir y en esto se muestra libre.

Del mismo modo, las mujeres que en el teatro de Eurípides se sacrifican "libremente" lo hacen para ajustarse a la ley moral. Ese es el caso de Ifigenia que primero se rebela contra la idea de morir, pero que termina por sentirse orgullosa de contribuir con su muerte al éxito de las armas aqueas. O también es el caso de Polixena en la tragedia de *Hécuba*. Cuando los soldados se disponen a apoderarse de ella para que Neoptolemo (que ofrece este sacrificio a su padre Aquiles) le hunda la daga en la garganta, Polixena declara firmemente a sus verdugos:

> "¡Oh argivos que habéis destruido mi ciudad, yo muero voluntariamente! Que ninguno de vosotros ponga su mano sobre mi cuerpo. Sostendré el cuello con firmeza. Dejadme libre, en nombre de los dioses, a fin de que muera libre, pues entre los muertos me avergonzaría de que yo, que soy de sangre real, sea llamada esclava".

Estas palabras despertaron la admiración de todo el ejército griego y provocaron su entusiasmo. Los soldados a porfía depositaron sobre el cadáver de la joven degollada las ofrendas que tenían a su disposición, ramas y hojas. Y hasta la madre de Polixena, la anciana Hécuba, encontró en el valor de su hija una especie de consuelo, hasta ese punto la nobleza de los sentimientos, la elevación del alma y la aceptación de una suerte ineluctable son inseparables de la "libertad", en el sentido más amplio del término. Al repudiar el uso de la violencia con ella, Polixena se mostró evidentemente "libre" en todos los sentidos del término. Unicamente los esclavos se debaten y se resisten a la muerte, como los

animales a los que se abate. En cambio, Polixena, a quien las leyes de la guerra habían reducido a la servidumbre pero que había nacido libre en una casa real, recobró su condición primera por la sola fuerza de su alma. De esta manera la tragedia de Eurípides abría el camino a los filósofos, quienes algunas generaciones después darían un fundamento teórico a lo que hasta entonces no era más que intuición e instinto de la grandeza humana.

En otra tragedia de Eurípides, *Hipólito* (la única de las dos tragedias de ese nombre compuestas por él y que poseemos), el problema de la libertad está planteado de una manera aun más dramática. Esta tragedia pone en escena a tres personajes: Teseo, su hijo Hipólito y Fedra, esposa de Teseo y madrastra de Hipólito que es el hijo de una amazona. Fedra es la verdadera heroína de la obra. Los otros dos personajes, Teseo e Hipólito, sufren más bien la acción antes que obrar ellos mismos. Se sabe, por la tragedia de Racine, quien retomó este problema de la libertad transponiéndolo en una perspectiva cristiana (la necesidad de la "gracia" para superar las malas pasiones), que Fedra se suicida aparentemente para salvar su honor o mejor dicho porque no puede soportar el deshonor: se atrevió a confesar a Hipólito el amor que experimentaba por él. Hipólito la rechazó y Fedra, a pesar de la promesa que obtuvo de Hipólito de guardar silencio, sabía muy bien que no podría dejar de revelarlo todo a Teseo cuando éste regresara a Atenas. Fedra violó las leyes del matrimonio y sobre todo sabía que su crimen no quedaría oculto. Decidió morir. ¿Lo hizo libremente? Si su única preocupación hubiera sido disimular su falta y no incurrir en la reprobación y el desprecio de todos tal vez podría decirse que murió libre. Pero, en realidad, Fedra esperaba de su suicidio, que la disculparía a los ojos de Teseo, la perdición de Hipólito, puesto que al morir dejó una tablilla en la que lo acusaba del crimen del que ella misma era culpable. Cuando en el *Edipo Rey*, Yocasta se ahorcó al enterarse de que sin saberlo se había mancillado con un incesto, lo hizo para obedecer a la ley moral. De manera que la acción de Yocasta era "libre". En cambio Fedra era esclava de su pasión y fue Afrodita quien lo urdió todo y se burló de ella. De manera que no murió más libremente que Hipólito, quien fue víctima de la maldición paterna.

Posteriormente en la tragedia de Séneca que se llamará *Fedra*, el debate versará de manera explícita sobre el grado de libertad que se le puede reconocer a la reina. Fedra se sabe culpable, pero confiesa que no puede dejar de seguir los impulsos de la pasión. Mientras el poeta griego ponía en escena el problema eterno del ex-

travío producido por los dioses, Séneca ve el drama de Fedra en el alma misma de la reina, en el combate librado entre la voluntad y la pasión. Aquí no interviene la divinidad. De manera que en Séneca está recusado el tradicional optimismo, según el cual sólo se puede conocer el bien ajustando a él la conducta. Y todo el problema de la libertad humana se vuelve a plantear en la medida en que esa libertad ya no está sometida a los decretos de los inmortales sino que es algo enteramente interior. En el tiempo transcurrido entre la tragedia de Eurípides y la de Séneca se ha desarrollado el estoicismo.

Por mal informados que estemos sobre las condiciones en las que Zenón de Citium, el fundador de la escuela estoica, elaboró su doctrina, podemos considerar seguro que oyó las enseñanzas de los cínicos y que aceptó sus principios, especialmente el que afirmaba la "libertad" del hombre y su independencia respecto del Estado, es decir, respecto de la opinión (*doxa*) y de las ideas recibidas. Por ejemplo, Zenón declaraba que no había nada chocante en casarse con la madre y tener hijos de ella. ¡Lo cual hacía caduca la tragedia de *Edipo Rey*! En su tratado titulado *Politeia* (La Política) desalentaba la idea de construir gimnasios y templos en las ciudades, lo cual equivalía a minar todos los valores tradicionales, los valores por los cuales se determinaban los espíritus. Si bien aceptaba, como Platón, la comunidad de las mujeres, condenó, según se dijo, el diálogo de la *República*, porque Zenón negaba el principio mismo de Estado. Sostenía Zenón que "todos los habitantes del mundo, que es el nuestro, no deberían vivir separados en ciudades y en pueblos que obedecían a sus propias leyes, sino que deberían considerarse como una sola comunidad, en la que deberíamos vivir todos en común, según la misma disposición, como los animales de un rebaño que pastan en un mismo prado". Lo cual ponía en tela de juicio toda la ideología fundada en la cual había vivido el helenismo desde hacía siglos y muy especialmente la *polis* ateniense, en la que él mismo vivía y enseñaba.

Siendo unos veinte años más joven que Alejandro Magno, Zenón asistió al nacimiento del imperio que se abrió al helenismo por las conquistas del macedonio. No pensemos sin embargo que fue ese hecho político lo que le sugirió esta idea de una sociedad común a todos los hombres. Unas palabras que se le atribuían (habría aconsejado a Alejandro que se condujera con los griegos como un "guía" y con los bárbaros como un "amo") sugieren que su concepción del Estado concordaba con las ideas desarrolladas por

Isócrates que, como intentamos demostrarlo, había preparado el advenimiento de una monarquía en la que se integraran las antiguas ciudades superponiéndose a todas ellas. Esto tenía gran importancia.

Políticamente era cierto que el Estado ciudad dejaba de ser el modelo propuesto a toda sociedad humana o, por lo menos, la ciudad perdía su carácter totalitario. Muy pronto no sería más que una "célula" de la vida social. Por encima de los Estados ciudades yuxtapuestos habría reinos y por encima de los reinos convertidos en provincias, un imperio cuyos límites tendían a ser los del mundo habitado. El viejo sueño de Jerjes, modelado según la teología faraónica, sería reasumido por Roma. Los seres humanos ya no serían exclusivamente ciudadanos de un Estado ciudad, siempre dispuestos a afirmar su libertad a expensas de la libertad de los demás Estados, sino que pertenecerían a la comunidad humana, no ya de una manera vaga y teórica, sino por medio de instituciones estables, las del *imperium Romanum*, lo cual aportaría a los ciudadanos otra idea de la libertad.

Pero al mismo tiempo se producía otra mutación paralela en un dominio distinto del de las instituciones. A medida que el Estado ciudad perdía su carácter ejemplar y dejaba de ser el modelo exclusivo de las sociedades humanas y cuando sus estructuras ya no eran las únicas concebibles para integrar una sociedad de hombres libres, se iba debilitando la distinción, esencial en el Estado ciudad, entre ciudadanos y extranjeros. Pero al mismo tiempo tendía a abolirse o por lo menos a esfumarse otra distinción más profunda y también más necesaria tanto para la economía del Estado como para la idea que uno se hacía de sí mismo, la distinción entre amos (los hombres libres) y esclavos. ¿Cómo mantener, en efecto, esa distinción que se conocía desde siglos si griegos y bárbaros iban a integrarse en la misma comunidad? ¿Acaso no se fundaba todo en un dogma, admitido por todos, según el cual los griegos formaban una categoría humana superior por su cultura y los dones de su espíritu en contraste con los bárbaros entre quienes principalmente se reclutaban los esclavos?

Aparentemente Zenón aún no se había desprendido completamente de ese sentimiento como parece manifestarse por el consejo que habría dado a Alejandro y que nosotros hemos recordado. Estimaba Zenón que únicamente los griegos eran capaces de obedecer a la persuasión, a la razón que les muestra el buen camino; los bárbaros sólo eran sensibles a la fuerza. Pero éste es sólo un análisis global. Cuando se trata de personas y no ya de pue-

blos tomados en su conjunto, el análisis de Zenón es sensiblemente diferente, como lo sugieren algunos fragmentos conservados de su obra. Zenón había escrito, en efecto, que "todo hombre sabio es libre", y curiosamente se refería a dos versos de Sófocles para precisar su pensamiento. En una tragedia perdida, Sófocles había escrito: "quien entra en tratos con un tirano se convierte en esclavo de éste aun cuando sea un hombre libre". Y Zenón agregaba: "no es esclavo si él mismo es un hombre libre". Lo cual significaba que el hombre no es esclavo si posee esa libertad interior que no es automáticamente ni exclusivamente el patrimonio del "hombre libre".

A la concepción tradicional de la libertad, tal como está sobreentendida en la fórmula de Sófocles, Zenón le agrega pues un "corolario" en la forma de una distinción esencial que, por lo demás, estaba implícitamente contenida en la fórmula de Sófocles: puesto que un hombre jurídicamente "libre" puede, en virtud de sus relaciones con un tirano, convertirse en "esclavo", ello significa que existe una esclavitud del alma independientemente de la condición jurídica. Un hombre se convierte en esclavo de un tirano al halagarlo, al esperar de él algún beneficio. Vemos pues que los primeros lineamientos del estoicismo en lo que se refiere especialmente a la libertad del alma ya están presentes en la conciencia común de los atenienses durante el siglo V antes de nuestra era. Esa es la conclusión que hemos creído sacar de nuestros anteriores análisis. Es significativo el hecho de que Zenón parta de ideas expresadas por los trágicos y se apoye en ellas al desarrollarlas y al formularlas de manera explícita. Tanto en Sófocles como en Eurípides, en efecto, la afirmación de que la verdadera libertad corresponde al alma todavía está presentada como una paradoja, como una manera de decir, que asimila los dos aspectos de la libertad. Pero el problema ya está planteado y los filósofos aceptan los términos del planteamiento. El debate entre Antígona y Creonte asume su pleno valor ejemplar.

La libertad interior reconocida al sabio por Zenón implica que el sabio no puede ser sometido a coacción alguna. Para hacerlo comprender, Zenón se valía de la siguiente comparación: "sería más fácil hundir en el agua un odre lleno de aire que obligar por la fuerza a un sabio a hacer algo a pesar suyo, algo que él no quiere hacer, pues su alma no puede ser influida ni vencida cuando un razonamiento recto le ha comunicado, mediante razonamientos sólidos, un firme vigor".

Después de Zenón, esa doctrina se afirma cada vez más de

generación en generación y desarrolla sus implicaciones. Una fórmula de Crisipo, discípulo indirecto y sucesor de Zenón que dirigía la escuela del Pórtico (Cleantes, el sucesor directo de Zenón, había compuesto un libro *Sobre la libertad*, del cual sólo conocemos el título), definía así la libertad y la esclavitud: "Hay que llamar libertad (*eleutheria*) al conocimiento seguro (la ciencia, la *episteme*) de lo que está permitido y autorizado y esclavitud (*douleia*) a la ignorancia de lo que está autorizado y de lo que no lo está".

Semejante libertad y semejante esclavitud ya no tienen nada que ver con lo que esas mismas palabras designaban en los Estados ciudades. De modo que el conocimiento de lo que es lícito y de lo que está prohibido no está dado por las leyes. Ese conocimiento no es una simple información, sino que es una "ciencia" (en el sentido ya definido por Platón), fundada en la lógica y la dialéctica que ellas mismas conducen a la sabiduría. Síguese de ello, en efecto, que sólo el sabio es libre pues es el único que posee un conocimiento seguro de la verdad. En cambio, todos los demás seres humanos, sometidos al error (al poder de Ate, como en los tiempos míticos), a las pasiones y sobre todo a las ideas falsas que les impone la opinión vulgar son en realidad esclavos.

Esta paradoja era algo que los adversarios de los estoicos les reprochaban pues entrañaba otras, como "únicamente el sabio es rico", "únicamente el sabio es hermoso", "únicamente el sabio es elocuente, poeta, etc." porque se supone que únicamente él posee la verdadera riqueza (que es el buen uso de la riqueza aun en medio de la pobreza), la verdadera belleza (que es la del alma), la verdadera elocuencia (la que muestra a los espíritus la verdad), la poesía (el arte de conmover las almas, no para extraviarlas sino para hacerlas sensibles al bien). La "libertad" del sabio, aun cuando parezca una paradoja en la proposición que la formula, responde a una realidad de orden moral, a una experiencia que hemos visto formarse y luego imponerse a la conciencia griega durante el curso de una lenta evolución.

Otro pasaje de Crisipo precisa que el sabio, considerado así como un hombre libre por excelencia, posee el privilegio de obrar por sí mismo, en tanto que la esclavitud consiste precisamente en la privación de esa posibilidad. Pero, "obrar por sí mismo" quiere decir rechazar todas las presiones y coacciones cualquiera que sea su procedencia, ya provengan de la sociedad (de la ciudad democrática o de la tiranía), ya provengan de las fuerzas irracionales del ser. En definitiva la libertad sólo será adquirida por aquellos es-

píritus que han aceptado la lenta evolución intelectual y moral que conduce eventualmente a la sabiduría, es decir, a juicio de Crisipo, a la sabiduría de los discípulos del Pórtico. Ahora bien como veremos, entre esos discípulos, que llegaban a ser a su vez maestros de sabiduría, había esclavos.

Como vemos, fue en virtud de una serie de metáforas y de deslizamientos de sentido cómo los filósofos estoicos produjeron la gran mutación social y espiritual que ya estaba en preparación mucho antes, pero que encontraba la oposición del régimen del Estado ciudad con todo lo que éste implicaba en cuanto a coacciones y exclusiones. No era aquella la primera vez que en la historia del espíritu humano el lenguaje se mostraba creador, así como en otras circunstancias podía también ser destructor al hacer nacer espejismos y toda clase de ilusiones.

En la doctrina estoica, la última característica o propiedad de la libertad interior es el sentimiento de plenitud que ella procura al alma, una especie de felicidad que explica la fuerza de atracción que ejerce en los espíritus. Para los estoicos, existen tres "buenas pasiones": la alegría, la voluntad y la prudencia. La voluntad es un "deseo que está de acuerdo con la razón" y que se opone al deseo pasional. La voluntad es como la expresión de la libertad, su realización en los hechos. De ello resulta que, en la satisfacción de este impulso de "querer" libremente, todo ser humano se desarrollará, ampliará y conocerá sentimientos de benevolencia, de dulzura, de afecto, de amor por sus semejantes. ¡Extraño lazo que se establece así entre la libertad y la... fraternidad! Pero esta vez no se trata del Estado ciudad democrático.

Una vez expuestas estas premisas, ya nada impedía en teoría reconocer la libertad del esclavo. Durante mucho tiempo esto no tuvo consecuencias jurídicas, por lo menos en el mundo griego. No ocurrió lo mismo en Roma, según veremos.

Es posible que hasta en el mismo mundo helénico la difusión de la filosofía estoica, con la nueva concepción de la libertad que implicaba, haya tenido consecuencias políticas, pero sólo las entrevemos no muy claramente. Tal vez las rebeliones serviles, bastante numerosas en el Oriente, en Sicilia, en Italia hayan utilizado esa ideología que tendía a reconocer la igualdad de todos los seres humanos sin distinción de origen ni de raza. En el caso de las rebeliones de Sicilia y de Italia (la rebelión de Espartaco) no hay ningún indicio en favor de esta hipótesis. No ocurre lo mismo respecto de la gran rebelión que estalló en Asia por instigación de Aristónico, un bastardo del rey Eumenes de Pérgamo, el padre de

Atalo III. Aristónico no quiso reconocer la validez del testamento de Atalo que había legado su reino a los romanos. Reunió un gran número de esclavos, de campesinos sin tierra, de gente pobre a los que prometió que con ellos fundaría una Ciudad del Sol, en la cual los ex esclavos serían hombres libres. Ese nombre de Ciudad del Sol es bastante misterioso para nosotros. Evoca la "novela" de Iamboulo que nos es referida por Diodoro de Sicilia; trátase de la historia de dos griegos capturados por etíopes y embarcados por la fuerza en un navío que terminó por llegar a una isla remota llamada precisamente Isla del Sol y cuyos habitantes se daban el título de Hijos del Sol. Esa era una de esas novelas de aventuras frecuentes en la literatura egipcia. ¿Es lícito pensar que la de Iamboulo tenía un valor simbólico y disimulaba una alegoría relativa a la "libertad" natural? ¿O habrá que pensar que apoyándose en este autor, Aristónico, que conocía la doctrina estoica, había tomado el nombre de la isla porque los estoicos hacían del sol su gran dios, el dios en el cual moraba el alma del mundo? En el reino que Aristónico esperaba fundar, todos los seres humanos, partícipes de esa alma, ya no tendrían clases sociales. Lo mismo que en la república de Platón, habrían practicado la comunidad de las mujeres y de los hijos. En todo caso, aquí no hay nada que sea específicamente estoico. Verdad es que el filósofo Blosio de Cumas, amigo y consejero de Tiberio Graco, fue a refugiarse junto a Aristónico después de la muerte del tribuno. Y Blosio de Cumas se consideraba estoico. Estos nexos no son evidentemente decisivos. Observemos tan sólo que el intento de Aristónico se produjo en Pérgamo, en el Asia Menor, y no en tierra helénica propiamente dicha. En el Asia Menor, las barreras entre libertad y esclavitud eran ciertamente menos sólidas a causa de la mezcla de razas y de las tradiciones de aquel reino en el que se encontraban los unos junto a los otros colonos griegos, frigios, gálatas, invasores galos más o menos asimilados y aun otras gentes.

Como quiera que sea, el pensamiento de los filósofos, en ese mundo helenístico creado por las conquistas de Alejandro podía efectivamente ofrecer a los "políticos" muchas imágenes (y muchas tentaciones) de la libertad. Pero la mayor parte de los estoicos no era en modo alguno "anarquista". Por el contrario, los estoicos fueron a menudo consejeros y amigos de los reyes. Al reconocer que en el universo existe un "principio rector" y que, por otra parte, ese universo exhibe una evidente racionalidad, los estoicos llegaban a la conclusión de que, si se quería seguir la ley de la naturaleza (es decir, de la realidad), convenía someter las sociedades

a reyes, con la condición de que éstos se doblegaran a los imperativos de la razón, practicaran las virtudes fundamentales que ésta implicaba: la sabiduría, el coraje y la justicia y la moderación. De manera que así, empleando la fórmula atribuida a Palas Atenea en *Las Euménides*, no habría "ni anarquía ni despotismo". Este es un ideal que habrá de realizarse en el mundo romano.

5

La libertad bajo los Césares

Durante muy largo tiempo la navegación en el Mediterráneo había sido poco segura. Ya en la *Odisea* se menciona a los piratas, marinos de Tafo, una isla cercana a las costas de Acarnania, en el Mar Jónico, y también a los fenicios que hacían el comercio por todas partes y en ocasiones raptaban a los niños para venderlos como esclavos. Esta situación duró durante siglos. La comedia nueva del siglo IV antes de nuestra era funda a menudo sus intrigas en semejantes aventuras. Cuando los romanos comenzaron a mantener relaciones comerciales regulares con los países del Oriente, tuvieron que enfrentarse muy a menudo con piratas por más que éstos no realizaran incursiones por las costas italianas. La piratería estaba extendida por todas partes, en el Mar Jónico como en el Egeo, en el Adriático como en el Tirreno. Antes de que Roma hubiera "pacificado" a los volscos, en la misma Italia, las gentes de Antium (la actual Anzio) se entregaban también ellas a este género de bandolerismo, y los mismos etruscos no se quedaban atrás. La lucha contra los piratas fue uno de los factores que impulsaron a los romanos a extender cada vez más sus conquistas. A fines del siglo III a. de C. debieron intervenir en el Adriático para poner fin a la piratería de los ilirios y proteger a los mercaderes italianos (que pertenecían a ciudades aliadas) que comerciaban con las ciudades griegas. Luego, después de su victoria sobre Aníbal, el Estado romano prosiguió esta política de pacificación de los mares destinada a asegurar la libertad del comercio. La lucha contra los piratas tuvo numerosos episodios. Por último fue Pompeyo quien en el año 67 a. de C. alcanzó los éxitos decisivos. Pompeyo tomó las últimas guaridas de los piratas situadas en Cilicia y el poder romano puso fin a siglos, si no hasta a milenios, de inseguridad; en adelante fue posible mantener relaciones comerciales de una orilla a la otra del mar sin correr más riesgo que el presentado por los elementos.

Así quedaba asegurada una de las libertades fundamentales:

la libre circulación de personas y de bienes.

Naturalmente los emperadores, gracias a las flotas de guerra, ancladas una en Ravena y la otra en el cabo Miseno, pudieron sin gran trabajo asegurar una policía de mar y hacer reinar la paz en todas las costas. Como el aprovisionamiento de Roma dependía en gran parte de los transportes marítimos (entre Egipto e Italia, entre la provincia de Africa —la actual Túnez— y los puertos de la península), los emperadores pusieron gran cuidado no sólo en mantener numerosas y eficaces flotas de transporte sino también en instalar fondeaderos intermedios para que sirvieran de refugio a las naves durante las tempestades. Los comerciantes que trabajaban por su propia cuenta se beneficiaban con esas medidas, tanto que el Mediterráneo fue conocido con el nombre de *mare nostrum*, nuestro mar.

Sin duda esta libertad de navegación implicaba, por parte de los negociantes, una contribución financiera que era el pago de derechos de aduana (*portoria*) que eran percibidos también en los transportes terrestres. Esto no impidió empero que todos los países del imperio conocieran una prosperidad sin precedentes.

Los habitantes de las provincias, de las colonias y de los municipios, los "peregrinos" (las personas que no tenían parte alguna en la ciudadanía romana) aprovechaban también esta libertad. Por ejemplo, en el comienzo de *Las Metamorfosis* de Apuleyo, vemos a un mercader ambulante oriundo de una ciudad cercana a Corinto en competencia con un tal Lupo, evidentemente un comerciante italiano, en tanto que el otro era griego. No se advierte ninguna diferencia entre los dos personajes en lo tocante al ejercicio de su comercio. No siempre había existido esta libertad igual para comerciar. Durante mucho tiempo, únicamente las personas que poseían el derecho de ciudadanía romana o alguna de sus formas menores o aquellas que se beneficiaban por un tratado con Roma poseían el *ius commercii*, el derecho de adquirir y poseer bienes, un derecho que les reconocía la ley romana. Poco a poco ese mismo derecho fue extendiéndose a todos los habitantes del imperio. Este ya no formaba sino un inmenso "mercado común".

Este ejemplo, el de la libertad del comercio, muestra que existían en el interior de ese imperio varios "estados de derecho" superpuestos y complementarios, pero que contribuían igualmente a asegurar la libertad, a pesar de las diferencias de condición jurídica entre las personas: una primera condición, considerada fundamental y vinculada con la patria de cada uno y con su ciu-

dadanía en la ciudad de la que era oriundo, luego otra condición jurídica, en el interior del imperio, en virtud de la cual el individuo participaba, de manera variable según las provincias, de las garantías conferidas a los propios ciudadanos romanos por la *civitas romana*. La primera condición jurídica, si era la de los ciudadanos de una ciudad libre, los sometía a las instituciones propias de esa ciudad. Pero las autoridades romanas poseían un derecho de vigilancia sobre su funcionamiento y formaban una verdadera jurisdicción de apelación en los casos en que los interesados consideraban que su "libertad" había sido lesionada, por ejemplo, a causa de una decisión tomada por un tribunal formado de sus conciudadanos.

Sobre esta articulación que existía entre las dos condiciones, los edictos de Augusto, descubiertos en Cirene en 1926, aportan una excelente ilustración. Esos edictos, promulgados los cuatro primeros en 7 ó 6 a. de C. y el quinto en 4 ó 5 de nuestra era, se remontan al tiempo en que el poder imperial (en este caso el propio Augusto en virtud de su *imperium maius*) se preocupa por reorganizar la administración de las provincias e impedir los abusos tan frecuentes durante la república (no sólo por parte de los gobernadores romanos sino también de las autoridades locales indígenas), en suma, se preocupa por asegurar en realidad la "libertad" de los habitantes de las provincias dentro del marco de las instituciones romanas, por extender en beneficio de estos una situación análoga a la que gozaban los romanos mismos desde hacía mucho tiempo.

En el primer edicto se trata de la constitución de los tribunales en la provincia misma. Desde la formación de esa provincia (que comprendía el país de Cirene y Creta) en el año 74 a. de C., los procesos criminales, aquellos que acarreaban en caso de condena la aplicación efectiva de la pena de muerte, eran juzgados por jurados compuestos exclusivamente de ciudadanos romanos domiciliados en Cirene. Como esos ciudadanos eran escasos resultaba fácil sobornarlos, lo que no dejaban de hacer los litigantes, de suerte que, según precisa el edicto, inocentes habían sido condenados y ejecutados. La primera medida tomada por Augusto consistió en instituir jurados compuestos la mitad por jueces romanos y la otra mitad por jueces helenos. Por lo demás, el acusado tenía el derecho de elegir. Le era lícito comparecer, si así lo prefería, ante un jurado enteramente compuesto por romanos. Además, los romanos ya no tenían el derecho de constituirse en acusadores en un proceso relativo a un asesinato; únicamente un "he-

leno", es decir, un ciudadano de Cirene podía ser acusador.

Cuando no se trataba de un crimen capital y los dos litigantes eran helenos, el cuarto edicto prescribía que el jurado estuviera enteramente compuesto por helenos, a menos que el defensor o el acusador desearan jueces romanos. Además, se preveía que no se podía designar para formar parte del jurado a ningún juez que perteneciera a la misma ciudad de alguna de las partes cuando éstas eran de diferentes orígenes. Evidentemente Augusto sabía que las querellas privadas suscitaban con frecuencia procesos en los que cada cual se esforzaba por recurrir a todos los medios a fin de violentar el curso de la justicia. Dispuso, pues, que se tomaran todas las precauciones necesarias contra este tipo de colusiones. El cuarto edicto, por consiguiente, preservaba a la vez la "libertad" de los habitantes de las provincias —al impedir la intervención sistemática de ciudadanos romanos en un proceso— y la independencia de los jurados al sustraerlos en la medida de lo posible a las influencias locales: precaución evidente contra los abusos que la gente de Cirene y de la provincia podían hacer de su libertad. Hay aquí un sutil equilibrio entre la autoridad romana y la autonomía de los provincianos y esta última constituía uno de los más sólidos fundamentos del imperio.

El tercer edicto testimoniaba una preocupación en apariencia diferente pero que en realidad respondía a la misma intención. Preveía en efecto que si un heleno (un ciudadano de Cirene) recibía el derecho de ciudadanía romana no quedaba por ello exento de sus obligaciones fiscales con su patria. Debería aceptar las "liturgias" (es decir, su contribución para asegurar ciertos gastos regulares o excepcionales, como la organización de juegos, de ceremonias religiosas, de representaciones teatrales y la construcción o la reparación de edificios públicos, etc.) a las que estaba obligado según la cuantía de su fortuna. Esas liturgias representaban una institución muy antigua en la vida de las ciudades griegas; a menudo eran cargas muy pesadas y constituían un verdadero "impuesto a la fortuna", con el cual las ciudades hacían frente a gastos para mantener el prestigio y la continuidad de su existencia ante los hombres y ante los dioses.

Ahora bien, ocurría que el derecho de ciudadanía romana otorgado a un heleno estaba acompañado por la exención de las liturgias dispuesta por la autoridad romana que concedía esa ciudadanía. Esto disminuía los recursos de la ciudad de provincia y constituía un atentado contra su "libertad", que en este caso era su autonomía financiera. Augusto, sin reconsiderar el principio de

tales exoneraciones cuando fueron previstas en el decreto que había concedido el derecho de ciudadanía, precisaba que esas exenciones sólo eran válidas tocante a la parte de la fortuna del beneficiario que éste poseía en el momento de haber obtenido el derecho de ciudadanía. Si a partir de entonces su fortuna se había acrecentado, debía pagar las liturgias correspondientes a ese aumento.

Esta medida, destinada a proteger a las ciudades de provincia contra toda evasión de impuestos, correspondía a un deseo de estricta justicia (el mantenimiento de un privilegio fiscal conferido por un acto jurídicamente inatacable), pero tal medida era también una precaución tomada contra todos aquellos que, convertidos en ciudadanos de Roma, tuvieran tendencia a abandonar su patria chica; en un sentido más profundo dicha medida miraba a los verdaderos intereses del Estado romano que descansaba precisamente en la estabilidad y la buena administración de las ciudades de las provincias y sus territorios: al conservar su "libertad", simbolizada y representada por sus instituciones tradicionales, las ciudades tenían menos tendencia a desear un cambio de régimen o de dominación. En cierto sentido puede decirse que el imperio sacaba fuerzas de la "libertad" de las ciudades. Cuando a partir del siglo II de nuestra era, las aristocracias provincianas se hicieron cada vez más reacias a cumplir los deberes que les imponía la tradición, las ciudades se debilitaron, se produjo una decadencia económica y demográfica, y ésta fue una de las causas profundas que provocaron la crisis del orbe romano.

Los edictos de Cirene nos mostraron de qué manera la noción de libertad, tal como estaba definida y precisada en el mundo helenístico, primero en el seno de los reinos surgidos de las conquistas de Alejandro, fue luego reafirmada, según dijimos, por Flaminio y retomada y puesta por obra durante el imperio a partir por lo menos del reinado de Augusto. La situación así creada no fue exclusiva de la provincia de Creta y Cirene, sino que era muy general. En el mundo helénico y helenizado (dejando aparte Egipto, donde la influencia de los Tolomeos continuó siendo ciertamente profunda pero donde subsistía también una tradición que se remontaba a la época faraónica) todo se fundaba en la libertad de las ciudades anteriores a la conquista. En el Occidente, donde antes de la conquista las ciudades eran enteramente excepcionales y sólo existían en las antiguas provincias romanas (como la Galia Narbonense o el Africa proconsular), los romanos se empeñaron en crear nuevas ciudades para dar al poder romano la misma jus-

tificación institucional. Así fue como las antiguas naciones galas se constituyeron en ciudades y como los viejos *oppida*, que vivían en las colinas o en las montañas, bajaron a la llanura y se extendieron por los grandes espacios para acoger pacíficamente a habitantes cada vez más numerosos.

Los edictos de Cirene nos ayudan también a comprender la función de los gobernadores en las provincias. Los gobernadores eran delegados por el senado o "legados" (es decir, lugartenientes) del emperador a quien representaban por delegación en las provincias en las cuales eran teóricamente procónsules. Los edictos precisaban, en efecto, que para instruir y juzgar los procesos criminales el gobernador podía elegir entre dos soluciones: tratarlos directamente o confiarlos a un tribunal, precisamente el tribunal cuya composición estaba prevista por el primer edicto y el cuarto edicto. En el caso de tratamiento directo, seguramente no se podría hablar de libertad de la ciudad. Volvemos a encontrar aquí la situación que desde muy antiguo había existido en la propia Roma, esto es, en paso institucional que transformaba a los *quirites* en *milites* y que suspendía la libertad para someterlo todo al *imperium*.

Los gobernadores poseían el *imperium* proconsular. Podían valerse de él cuando lo juzgaban conveniente. En los negocios que se dejaban a cargo de las autoridades locales, los gobernadores conservaban empero el derecho de llevarlos a su propio tribunal en cualquier estadio del desarrollo que estuvieran las causas. Esto implicaba, como ya dijimos, que todo habitante de la provincia cualquiera que fuera su condición jurídica podía apelar al gobernador si se consideraba perjudicado por sus conciudadanos, magistrados o jueces. Aquí, la "libertad" colectiva de la ciudad salía perdiendo, pero ganaba en cambio la libertad de las personas.

Sabemos también que los de las provincias podían apelar al príncipe por toda decisión que tomara el gobernador. En general, esto se hacía por medio de embajadas oficiales a las que el senado oía en el curso de audiencias especiales, pero el procedimiento acarreaba dilaciones a menudo considerables y gastos importantes. Augusto quiso poner remedio a esta situación y lo hizo mediante un senadoconsulto, adjunto al quinto edicto y destinado a simplificar y acelerar el procedimiento de apelación por parte de los habitantes de las provincias.

Vemos que en el imperio la pirámide de los poderes da cabida a la autonomía de varias instancias que iban desde el "consejo" (la

boule en el país griego) de las ciudades de provincia hasta el propio príncipe. Se tomaba una serie de precauciones para que cada una de las instancias interesadas desempeñara su papel y para que nunca ninguna decisión dependiera de un solo hombre. El mismo príncipe delegaba las más veces sus poderes al senado y cuando debía intervenir personalmente, lo hacía con la asistencia de su consejo, a fin de no caer en el error de querer resolverlo todo por sí mismo y por su sola voluntad. Parece haber temido sobre toda otra cosa conducirse como tirano o por lo menos que se lo considerara tal. Dion Casio nos dice cuántas precauciones tomaba Augusto sobre este particular, y al hablar de las numerosas leyes promulgadas por Augusto, el autor escribe:

"No hizo aprobar esas leyes bajo su propia responsabilidad. Expuso algunas de ellas ante el pueblo a fin de que, si alguna disposición disgustaba, él pudiera saberlo a tiempo y mejorar el texto; alentaba a todo el mundo a que le diera consejos en el caso de que alguien imaginara algo que pudiera mejorarlas en cualquier aspecto; dejaba a cada cual total libertad de palabra y efectivamente modificó ciertas disposiciones de las leyes que había propuesto".

Dion Casio prosigue enumerando la composición de los diversos consejos de que se rodeaba Augusto, según los negocios que debía tratar; de manera que las decisiones políticas o judiciales eran preparadas por grupos reducidos y el príncipe las publicaba de acuerdo con ellos. Sin duda los romanos vivían entonces gobernados por una monarquía de hecho. Verdad es que habían perdido la antigua *libertas*, pero la monarquía de Augusto no era un *regnum*, una tiranía, puesto que el príncipe mismo aceptaba las reglas que había establecido.

Personaje esencialmente tutelar, Augusto se afirmaba como tal en el quinto edicto de Cirene, ese edicto que presenta el senadoconsulto al que aludimos, relativo a las reclamaciones de los habitantes de las provincias contra los gobernadores que hubieran abusado de su poder:

"El senadoconsulto relativo a la seguridad de los aliados del pueblo romano será enviado a las provincias a fin de que todos sepan que nosotros los protegemos y a fin de que haga evidente a todos los habitantes de las provincias la preocupación que tenemos, yo mismo y el senado, por hacer de manera que nadie entre los que dependen de nuestra autoridad tenga que soportar nada que vaya contra lo que conviene o sea víctima de alguna exacción".

Esta voluntad de presentarse como protector que velaba por los bienes y las personas, es decir, que aseguraba las condiciones

primeras de la libertad, pues el príncipe se mostraba preocupado por hacer que imperara en todas partes una justicia imparcial, contribuyó ciertamente a crear la imagen de un príncipe ya divino en vida y al cual correspondía consagrar altares. Lo que en los reinos de los sucesores de Alejandro parecía haber sido sólo un gesto algún tanto formal cuando se trataba de un Tolomeo Soter o de algún rey llamado Evergetes (es decir, Salvador o Benefactor), toma con Augusto una nueva significación y probablemente más sincera cuando por todas partes asambleas de las provincias y de las ciudades pedían que les fuera permitido levantar templos a la divinidad del príncipe. Hábilmente y tal vez porque Augusto no quería considerar todavía su propia divinización sino como una metáfora puesto que llevaba oficialmente el nombre de Octaviano, antes del mes de enero del año 27, Augusto unió los honores que se le rendían a los que correspondían a la diosa Roma, de la cual se presentaba como una especie de hipóstasis. Pero el movimiento era irresistible. La primera *Egloga* de Virgilio nos da un testimonio de ello y mucho antes del año 27... ¡más de diez años antes! Ni los romanos, ni los de las provincias echaban de menos entonces los tiempos de la "libertad" ni de un régimen que se había traducido en tantas ruinas y duelos. Esperaban a un salvador que por fin había llegado, un salvador que no era un tirano, sino que cotidianamente daba pruebas de su solicitud para con todos.

Un episodio de *Las Metamorfosis* de Apuleyo va a probarnos una vez más que la fe en la fuerza protectora del príncipe había sobrevivido mucho tiempo después del reinado de Augusto. Lucio, transformado en asno, iba trotando con una pesada carga durante largas horas por senderos de montaña; se sentía agotado y no sabía cómo recobrar su libertad (y con ella su forma humana). Por fin, se le ocurrió una idea y dijo:

> "Tuve la idea de recurrir a aquel que es el apoyo de los ciudadanos y, haciendo intervenir el nombre venerable del emperador, librarme de todas mis desdichas. Y como esto ocurría ya en pleno día mientras atravesábamos una aldea llena de gente cuyo mercado había atraído gran muchedumbre, allí pues entre los grupos de griegos traté de invocar en pura lengua latina el nombre augusto de César y, a decir verdad, hice oír un 'Oh' muy claro y sonoro. Pero me fue imposible pronunciar el resto, es decir, el nombre de César".

Poco después y en relación con el mismo episodio, Lucio llama al emperador "Júpiter", nombre revelador en la medida en que se identifica al príncipe con el más grande de los dioses. Augusto no había querido ni tal vez osado asumir un carácter "jupiteria-

no". Sin embargo, había honrado con un culto especial al Júpiter Capitolino y le había elevado oratorios frente a su templo, pero sin deslizarse él mismo en éste que era el templo más prestigioso del imperio. Augusto se había contentado con llamar a Apolo al Palatino y con declararlo su protector, por más que la voz pública, yendo más lejos, quiso ver en él al hijo del dios. Pero aquello que había rechazado Augusto tentó a Calígula cuando hizo tender un puente entre el Palatino y el Capitolio e identificarse con Júpiter. ¿Locura de un príncipe demente? Tal vez, pero su locura no hacía sino poner de manifiesto un nexo inevitable (aceptado implícitamente por la gran masa de los habitantes del imperio) entre el *imperator* y el dios del *imperium*. Este era un nexo que continuaba una tradición muy antigua, la cual se remontaba a los reyes de la edad arcaica, según vimos.

Pero, dios del *imperium*, Júpiter lo era también de la *fides*. Júpiter era el garante de la solidaridad entre los miembros de la ciudad y poco a poco entre todos los miembros del imperio. Era el dios del Buen Auxilio (*Optimus*) que, como el padre o el patrón, prestaba ayuda a su *familia* y a sus clientes. En la época de Plauto, todo ciudadano amenazado de violencia imploraba la *fides* de los quirites. Durante el imperio, esa *fides*, que era antes la de los ciudadanos en su conjunto, se había transferido de alguna manera al príncipe. Pero había sobrevenido una diferencia esencial. Ya no son solamente los ciudadanos quienes pueden invocar esta protección; ahora pueden hacerlo todos los habitantes del mundo romano, hombres libres y hasta esclavos.

Un grupo de inscripciones procedentes de Delos que datan del siglo II antes de nuestra era sugiere que esta evolución ya era discernible en esa época. Libertos y esclavos consagran una dedicatoria a Júpiter Liber, lo cual muestra que la noción de "libertad" personal no está ya ligada tan estrechamente como en el pasado a la condición jurídica de una persona, que el esclavo (que en esta inscripción tiene un nombre gentilicio, lo cual es privilegio de un hombre libre de nacimiento o de un liberto) ya no es considerado como una mercancía (*mancipium*) o como un ser a medias humano y a medias animal, sino que se lo considera como una persona a los ojos del dios que lo es por excelencia del Estado romano. Es pues claro que el héroe de Apuleyo, al llamar en la época de Marco Aurelio, "Júpiter" al emperador, podía apoyarse en precedentes muy antiguos. Y parece que por lo menos en las costumbres tiende a esfumarse la antigua distinción entre esclavos y hombres libres. Los esclavos de un amo romano en la época de la

república estaban indirectamente colocados (a través de la persona de su amo) bajo la protección del "pueblo romano". Durante el imperio, los esclavos pueden reclamar la protección —la *fides*— del príncipe.

Sobre este punto poseemos innumerables testimonios; tenemos por ejemplo una carta que Plinio (desde Bitinia que él mismo gobernaba) escribió a Trajano para comunicarle el caso de un tal Calidromo, antiguo esclavo de uno de los generales de Trajano que luego fue hecho prisionero durante la guerra contra los dacios, y que para escapar a la violencia que le hacían sufrir dos panaderos a quienes prestaba servicios se había refugiado al pie de la estatua del emperador. Esto significaba que, reclamado como esclavo por ciudadanos romanos, Calidromo apelaba a una autoridad más alta, el príncipe que era garante de la libertad de las personas. Esto hacía menos irreductible la oposición entre los esclavos y las personas de condición libre. En este sentido también el principado era dispensador de libertad.

El régimen del principado, que los edictos de Cirene nos muestran tan preocupados por mantener y proteger las libertades de las ciudades de las provincias contra todos los abusos, internos y externos, da pruebas de la misma tolerancia en el dominio religioso. Los cultos de cada ciudad formaban en efecto una parte esencial de la libertad municipal. Nadie podía imaginar a Atenas privada de sus fiestas panateneas o sus dionisiacas, ni a Eleusis privadas de sus misterios o a Delfos de su oráculo. Además, las divinidades del helenismo se identificaban fácilmente —y desde hacía ya muchos años— con las de Roma. La multiplicación de los dioses y diosas llegados de remotos países y que resultaba difícil asimilar a los tradicionales seres divinos, no encontraba ningún obstáculo. Lo divino era multiforme. Ninguna teología lo fijaba. Podía surgir de mil maneras según los tiempos y los lugares. Los romanos muy a menudo habían visto ese brusco surgir de dioses hasta entonces ignorados, voces que se oían, apariciones que era difícil referir a alguna de las divinidades del Panteón. La religión de los romanos no podía reducirse a proporciones invariables admitidas de una vez por todas. No estaba atada a ninguna ortodoxia. Los ritos que esa religión imponía y que estaban destinados a regular las relaciones entre los hombres y los dioses eran de dos clases: los ritos a los que su antigüedad hacía venerables y que había ciertamente que guardarse de modificarlos y aquellos otros ritos que se podían establecer cuando se hacía sentir su necesidad y cuando se revelaban ineficaces los otros medios imaginados pa-

ra apaciguar a los dioses y tornarlos favorables. En la vida religiosa ocurría lo mismo que en la vida política; estaba sometida a leyes cuya aplicación era controlada por colegios de sacerdotes que, en realidad, eran magistrados versados en las cosas divinas. Como en ciertos casos esas leyes resultaban insuficientes, había que imaginar otras. En cuanto a las opiniones que se podían tener sobre las divinidades mismas, sobre su naturaleza, sobre las relaciones que mantenían entre sí eran opiniones libres. Se podían discutir todos esos aspectos como se quisiera con la condición de no perturbar con semejantes especulaciones la realización de las "ceremonias cumplidas en nombre del Estado". Esas palabras son del propio Cicerón. La religión oficial es una condición necesaria para que el Estado sobreviva. Poco importa cómo esa religión sea sentida por las conciencias individuales. Solamente es necesario y suficiente que se cumplan los ritos.

Como se ve, es muy grande la diferencia con las exigencias de la democracia ateniense en su apogeo, cuando Sócrates fue acusado de impiedad porque se creía (o se fingía creer) que introducía nuevos dioses en detrimento de los antiguos y que de esa manera el filósofo "corrompía a la juventud". ¡La "libertad" ateniense, en no mayor medida que la libertad de siglos más cercanos al nuestro, no incluía la libertad de cultos!

A comienzos del siglo II antes de nuestra era, ciertamente se habían dado casos en que hombres y mujeres habían sido acusados y condenados en Roma por crímenes de orden religioso, por su participación en el culto de Baco. Aquello fue el "escándalo de las bacanales", pero los actos que fueron condenados entonces eran criminales en sí mismos: asesinatos y violaciones. El senado cuando produjo el célebre senadoconsulto contra las sectas tuvo buen cuidado de dejar en salvo la posibilidad de rendir culto al dios, pero con la condición de que ese culto no entrañara para los fieles crímenes semejantes a aquellos de que se habían hecho culpables los "bacantes". De una manera muy general, en Roma había lugar para todas las creencias y todas las prácticas, si éstas no eran manifiestamente inmorales y contrarias al orden público. Cuando a fines del siglo III a. de C. se introdujo el culto de Cibeles, la Gran Madre de Frigia, los romanos se limitaron a impedir aquellos que, atendiendo a los ritos tradicionales, pudiera turbar los espíritus, como por ejemplo las mutilaciones voluntarias y las escenas de delirio orgiástico. Y la religión de Cibeles instalada en el Palatino pudo pasar a través de los siglos.

El control que ejercían los magistrados romanos sobre los cul-

tos extranjeros parece haber sido relativamente eficaz hasta el último siglo de la república, cuando, por ejemplo, los poderes públicos destruyeron un templo consagrado a las divinidades egipcias Isis y Serapis. Las razones de este acto nos son bastante oscuras. Parecen proceder de una simple decisión de policía, pues los devotos de Isis formaban asociaciones análogas a los "colegios" que eran tan peligrosos en la vida política. Además, esa religión incluía ceremonias nocturnas, "misterios", que repugnaban a las autoridades romanas. Pero esas razones no bastaron para impedir la introducción de aquellos cultos provenientes de Egipto a través de la Campania. Si se pudo hacer destruir oficialmente un templo de Isis y derribar sus estatuas en cuatro ocasiones, desde el año 58 al año 48 a. de C., ello significaba que ese templo y esas estatuas habían sido "oficialmente" erigidos con la connivencia de los cónsules. Poco a poco, la vigilancia de los magistrados, por teórica que fuese, terminó por relajarse y los santuarios egipcios invadieron el Campo de Marte.

Los romanos hacían una distinción muy clara entre las creencias personales y las manifestaciones públicas de éstas. El derecho consuetudinario permitía incluir entre las divinidades domésticas aquellas que se quisiera y por ese medio Isis o el dios sirio del Sol y muchos otros pudieron penetrar en Roma. Pero cuando los fieles de alguna divinidad se agrupaban en colegios organizados, con sus *magistri*, sus "presidentes" y sus "oficinas" permanentes, entonces, ante el riesgo político que aquello constituía, intervenían los magistrados o por lo menos ejercían una vigilancia más activa. De manera que la libertad de pensar y de creer, que era total mientras no se tradujera en actos, podría quedar limitada por los imperativos del orden público.

Dentro de este marco y en virtud de este principio , el senado ejercía su control sobre la vida religiosa del imperio así como lo había ejercido ya en tiempos de la república. Por ejemplo, Tácito expone la manera en que los Padres tuvieron que conocer el problema que planteaba el derecho de asilo en las provincias de Oriente. Dice Tácito que en la época de Tiberio se había difundido en las ciudades griegas la costumbre de instituir, sin control ni sanción alguna, "asilos" alrededor de los templos, asilos en los cuales se podían refugiar con toda seguridad esclavos, deudores insolventes, hombres sospechosos de crímenes capitales. La justicia nada podía hacer contra tales asilos y si intentaba emplear la fuerza, el pueblo se sublevaba; Tácito continúa diciendo: "Ningún poder era lo bastante fuerte para reprimir los motines del pue-

blo que se empeñaba encarnizadamente en proteger los crímenes humanos al igual que las ceremonias sagradas". Resultaba de esto una anarquía de la que todo el mundo sufría. De manera que para que se respetara la libertad tradicional de las ciudades de provincia cuando el derecho de asilo estaba jurídicamente fundado, las ciudades que lo sustentaban fueron invitadas a enviar embajadores a Roma para que expusieran los títulos de semejante privilegio. En el senado hubo toda una serie de sesiones a las que comparecieron los delegados de todos los santuarios que pretendían el derecho de asilo: el de Diana situado en Efeso, por ejemplo, el de Apolo en Delos y muchos otros. Cada cual expuso las condiciones en que se había obtenido aquel derecho. Las delegaciones hicieron alarde de elocuencia y de erudición, tanto que los senadores cansados de oír sus interminables discursos, terminaron por remitir la decisión a los cónsules.

La política que se siguió en este asunto (que se desarrolló durante el reinado de Tiberio) se inspiraba en los mismos principios que había tenido en cuenta Augusto al redactar los edictos de Cirene: el príncipe (después de ponerse de acuerdo con los cónsules y el senado, y no en virtud de una decisión personal suya) confirmó la libertad de las ciudades, pero con la condición de que no se produjera abuso manifiesto de esa libertad y que "so pretexto de religión no se cayera en las intrigas" (estas son las mismas palabras de Tácito).

Estos eran algunos de los problemas que planteaban a la administración —y a la libertad— las ciudades del mundo griego. En Occidente, las divinidades anteriores al advenimiento de Roma continuaron siendo honradas. Innumerables inscripciones dedicatorias así lo atestiguan. Un movimiento espontáneo tendía a asimilar aquellos dioses y diosas de nombres bárbaros a las divinidades de Roma. Los dioses célticos, por ejemplo, eran presentados como "encarnaciones" de Mercurio, de Júpiter, de Apolo, de Hércules y de otras divinidades. Pero éste no era el resultado de alguna presión por parte de las autoridades. Muchas inscripciones conservan el nombre céltico o germánico o ibérico de alguna "madre" o "ninfa". Sin embargo, llegó un momento en que Roma tomó en materia religiosa una decisión autoritaria: fue la supresión de los druidas en todo el dominio céltico. Nos dice Suetonio que la medida fue tomada primero por Augusto, quien prohibió a todo ciudadano romano participar en la religión de los druidas. En la Galia y durante el proceso de romanización, cuando el derecho de ciudadanía había sido otorgado bastante ampliamente a los nota-

bles y a los aristócratas locales, esto equivalía a abandonar esa religión al bajo pueblo y a excluirla de las ciudades que se levantaban un poco por todas partes. Posteriormente Claudio abolió el druidismo mismo. Esta prohibición total resultó muy eficaz puesto que algunas generaciones después los druidas habían prácticamente desaparecido.

¿Por qué razones Augusto y Claudio tomaron una decisión tan grave, tan contraria a la tradición de liberalismo que se seguía en otros lugares y tan contraria a la libertad misma de los habitantes de las provincias? Se han aducido muchos argumentos; por ejemplo, el hecho de que los druidas ejercían en los espíritus una influencia considerable por su saber, por sus enseñanzas, por su omnipresencia en la vida religiosa de los galos, y además se nos dice que los romanos los consideraban como potenciales opositores a su propia dominación. Pero tal vez haya habido otro motivo: los druidas eran en verdad los ministros de cultos juzgados abominables por los romanos, como los sacrificios humanos practicados en las naciones galas independientes, rito que a los propios romanos les había costado trabajo extirpar de su propia religión y que era contrario a toda su concepción del derecho y contrario al *ius gentium*, el "derecho natural", común al género humano sin distinción de origen ni de patria. Compréndense entonces fácilmente las razones que impulsaron a Augusto y a Claudio a tomar las medidas que hemos mencionado. Los emperadores no podían aceptar que continuaran en las provincias de Occidente prácticas de esta índole. El proceso de latinización, comenzado en los primeros tiempos de la conquista, se habría visto trabado si subsistían esos vestigios de barbarie. En efecto, en Occidente la romanización no fue la integración de los pueblos conquistados en un orden impuesto por la fuerza, sino que consistió en proponer a esos pueblos un modo de vida y un sistema de pensamiento fundados en la persona humana.

Y no se puede negar que semejante empresa obtuvo éxito.

Atendiendo a una intención semejante —la unificación espiritual del mundo romano— puede sin duda explicarse otra prohibición de orden religioso dictada por Tiberio, la prohibición de los sacrificios de niños que se practicaba en África, en los países otrora sometidos a Cartago.

Por estos dos ejemplos particularmente llamativos vemos, pues, qué límites ponía el poder imperial a la libertad religiosa en las provincias. Continuaban siendo toleradas las creencias de toda índole y los diversos cultos en la medida en que no condujeran

a actos peligrosos para el orden y la seguridad o fueran contrarios al derecho de gentes, es decir, a la simple humanidad.

Se nos preguntará entonces por qué los emperadores persiguieron a los cristianos. Varias respuestas se han dado a esta pregunta desde hace mucho tiempo. Cuando se produjo la primera persecución, la que tuvo lugar bajo Nerón después del gran incendio del año 64 d. de C., los cristianos aparecieron (por una razón u otra o tal vez por las intrigas de Popea) como miembros de un grupo de facciosos enemigos precisamente del orden establecido, que profetizaban el derrumbe de Roma y el advenimiento de un reino del cual no se sabía gran cosa, salvo que algún día debía sustituir al imperio. Luego, a medida que progresaba la reciente religión y ganaba nuevos adeptos, llegó un momento en el que el solo hecho de ser cristiano y declararse cristiano fue considerado como un delito y, si el acusado perseveraba en su actitud, considerado como un crimen. Esto se debía sin duda en el comienzo a las prohibiciones que alcanzaban a las asociaciones ilícitas, los *collegia* de los cuales ya hemos dicho que ya durante la república estaban sometidos e medidas restrictivas. Los cristianos se conducían en efecto como facciosos y, lo que era más grave aun, se abstenían, no sólo de sacrificar a las divinidades oficiales (lo çual en general no podía constituir un motivo de acusación puesto que un simple particular no tenía ninguna obligación religiosa pública), sino, y más particularmente, se negaban a cumplir ante la estatua del emperador los gestos rituales de adoración, lo cual podía considerarse como una abstención sacrílega, como un gesto hostil a la "majestad" del emperador, como una negativa a ajustarse al orden establecido y como un acto de rebelión. Todo aquel asunto pasaba del dominio religioso al de la vida política. De manera que en las provincias el proceder de los gobernadores se encontraba jurídicamente justificado.

Estas son las conclusiones, entre otras, a las cuales llegamos leyendo la célebre carta de Plinio el Joven que preguntaba a Trajano qué conducta debía observar respecto de los cristianos de Bitinia. Lo que estaba en tela de juicio no era el contenido mismo de la doctrina, por lo menos su contenido positivo, su "mensaje místico", los dogmas que enseñaba, sino lo que se podría llamar su contenido "negativo", el rechazo que dicha doctrina implicaba y que en verdad separaba a sus adeptos de la comunidad romana. Una vez más, lo que se incriminaba eran las conductas, no las opiniones.

El problema planteado por el desarrollo de la religión de los

cristianos es a nuestro juicio el más importante de los que tuvieron que afrontar los emperadores desde Nerón a Constantino. Ese problema tuvo el efecto de poner gradualmente fin al tradicional liberalismo de Roma y de levantar una barrera infranqueable entre cristianos y paganos. Y cuando el emperador se convirtió al cristianismo y tuvo que escoger, los perseguidores de antaño se transformaron a su vez en perseguidos. Se instauraban nuevos tiempos que abrían una brecha en la tradición romana.

Si los problemas religiosos se contaron durante el imperio entre los más graves y los que contribuyeron más a comprometer la "libertad", hubo otro problema en relación con el cual intervinieron los poderes públicos, tanto en la república como en el imperio; era el problema que se refería a la libertad de pensar. Se sabe que a partir del siglo II antes de nuestra era filósofos griegos habían ido a Roma y allí habían encontrado oyentes ávidos de escuchar sus lecciones. Algunos de ellos fueron expulsados, como ocurrió con los dos primeros epicúreos que se presentaron y que muy pronto debieron abandonar la ciudad. Se temía, en efecto, que una doctrina que enseñaba que el bien supremo era el placer tuviera sobre la juventud una influencia detestable, pues le enseñaba a preferir una vida de egoísmo al viejo ideal de dedicación al Estado en el cual descansaba éste. Pero los cónsules y el senado se contentaron con expulsar a esos peligrosos sofistas. No se les inició un proceso regular (que las leyes y el derecho consuetudinario no permitían) y su vida no fue amenazada. En Roma no hubo ningún mártir de la libertad de pensar. Además, ningún filósofo fue expulsado durante tanto tiempo que no pudiera hacer uso de la palabra en privado, en la morada de algún romano dispuesto a acogerlo. Nunca faltaron estos.

Paralelamente con los filósofos también algunos rétores fueron expulsados de Roma en el siglo I a. de C. Mientras se toleraba a los rétores que enseñaban en lengua griega, se consideraron indeseables aquellos que enseñaban las reglas de la elocuencia en lengua latina. Así como los atenienses se habían comportado respecto de los sofistas, cuyo arte permitía a los oradores hacer triunfar cualquier tesis, los magistrados romanos estimaron que un hombre demasiado hábil en el arte de la palabra y en la lengua de todos (la lengua del foro) induciría a error a sus oyentes y que el orador ya no sería más, como quería la vieja definición, "un hombre de bien capaz de hablar bien", sino que sería una especie de mago que hechizaba las almas. En cambio se concedió plena libertad a los rétores de lengua griega porque éstos se dirigían solamen-

te a un pequeño número de personas y porque sus debates no interesaban a la vida pública en general. También aquí la tolerancia parece haber sido la regla así como el respeto por la libertad individual, siempre que nada impusiera limitarla. Las restricciones sólo comenzaban cuando las grandes instituciones del Estado parecían amenazadas.

En el imperio se tomaron también de cuando en cuando algunas medidas contra los filósofos. La más célebre fue la de Domiciano que los expulsó no sólo de Roma sino también de las provincias. Pero no se trataba entonces de medidas generales contra la filosofía misma, aquí entraba en juego la querella entablada por los cínicos y algunos estoicos contra la "tiranía". Se trataba de fustigar a aquellos senadores que se apoyaban en el estoicismo para oponerse sistemáticamente al príncipe.

No parece que durante el imperio los gobernantes hayan perseguido a los filósofos o a los rétores en su condición de tales. Por el contrario. Por todas partes surgían escuelas en las que se enseñaba la alta cultura. No sólo en Roma o en Oriente, en las provincias de lengua griega, sino también en Occidente donde, como se sabe, los galos llegaron a rivalizar en esta esfera con los romanos de vieja cepa.

Pero en la Roma imperial existían mayores preocupaciones que los excesos de lenguaje cometidos por los filósofos. La preocupación más seria tenía que ver con el número creciente de esclavos llevados a la ciudad y a Italia y con su importancia cada vez mayor en la economía y la vida social. Sobre este punto, los hechos, las leyes, las tradiciones y el sentimiento general no estaban de acuerdo. Atendiendo a los hechos, no había más remedio que comprobar que los esclavos habían llegado a constituir una proporción considerable de la población. Cuando en el año 17 d. de C. (tres años después de la muerte de Augusto) se descubrió una conjuración formada por un antiguo soldado pretoriano que incitaba a la rebelión a los esclavos encargados de los rebaños en los remotos campos de pastoreo de Apulia, la opinión pública adquirió bruscamente conciencia del peligro de una revuelta servil, tal como la que se había registrado al final de la república (la guerra de Espartaco y antes la guerra de los esclavos de Sicilia), un peligro que ahora surgía de nuevo. Ese riesgo real en las grandes propiedades de Italia, ¿no podía darse también en la propia Roma? Se hacía notar, en efecto, que los esclavos se multiplicaban enormemente en las casas de los patricios, en tanto que la plebe, de na-

cimiento libre, mermaba. ¿No iría a quedar sumergido ese pueblo de auténticos romanos?

Por eso, cuando durante el reinado de Nerón el prefecto de la ciudad fue muerto por uno de sus esclavos, se levantaron clamores para que se aplicaran las sanciones previstas por las antiguas leyes: todos los esclavos de la casa deberían ser condenados a muerte a causa de la presunción de complicidad que pesaba sobre ellos y, en todo caso, por no haber prestado socorro a su amo. El debate se entabló en el senado y Tácito nos ha conservado los argumentos de las tesis en pugna: algunos se mostraron sublevados por la crueldad de semejante medida y otros sostenían que era menester "dar un ejemplo" y consolidar así la seguridad de todos. Por fin terminó por triunfar el argumento de la seguridad. Pero frente a la curia, una multitud amotinada amenazaba con antorchas y piedras jugar una mala partida a los senadores, de manera que a lo largo de las calles que conducían al lugar del suplicio hubo que colocar un cordón de soldados para impedir que la plebe pusiera en libertad a los presos.

Esto ocurría en el año 61. Dos años después, Séneca escribía a su amigo Lucilio una carta que se hizo célebre por defender la actitud de tratar a los propios esclavos como amigos: "¿Son esclavos? No, sino hombres. ¿Son esclavos? No, sino amigos de una condición más humilde. ¿Son esclavos? No, sino camaradas de esclavitud, si consideras que contra ellos y contra ti la Fortuna tiene el mismo poder". Aquí el estoicismo coincide con el sentimiento común. Es poco probable, en efecto, que los amotinados del año 61 hayan sido sectarios del Pórtico. Hemos de pensar más bien que el filósofo justifica mediante consideraciones generales sobre la naturaleza humana la circunstancia de que amos y esclavos participen igualmente de la misma condición, lo cual se manifestaba ya a todos como una evidencia.

La misma carta nos entera de que la única diferencia establecida entre los esclavos y los demás sólo se debe a prejuicios de una clase social, la de los *delicati*, los "elegantes de moda". La experiencia cotidiana se impuso a los viejos argumentos que, según vimos, exponía Aristóteles sobre los caracteres físicos de los esclavos, sobre su espíritu grosero, sobre su naturaleza que los destinaba a los trabajos pesados y hacía de ellos una especie diferente de la especie de los hombres libres. Desde hacía mucho tiempo había en las casas de los romanos esclavos que servían como médicos, otros que eran arquitectos, pedagogos, secretarios, intendentes, gramáticos y hasta filósofos, como Epicteto, y que eran los "directo-

res de conciencia de su amo"; desempeñaban mil otros oficios que ejercían sin ninguna diferencia con los hombres libres.

Además, la condición servil era a menudo solo temporaria. Las manumisiones eran numerosas, ya porque el esclavo, después de haber reunido un peculio de sus minúsculos ingresos, compraba su libertad a su amo, ya porque éste lo manumitía espontáneamente en vida o por testamento. Esas manumisiones se habían hecho tan frecuentes que hubo que limitarlas. Los libertos se convertían en ciudadanos y al cabo de dos o tres generaciones ya no existía en su condición jurídica ningún rastro de su origen servil. Su número y su papel en la comunidad no dejaban de plantear problemas quizá más graves que los problemas referentes a los esclavos.

En el año 56, el segundo año del reinado de Nerón, en el senado se inició un debate sobre este tema. La posición tradicional quería que los libertos mantuvieran diversas obligaciones con su patrón, es decir con su ex amo. Cuando el liberto permanecía en la casa en que había servido y se convertía en un compañero de todos los días encargado de realizar determinadas tareas, podía efectivamente cumplir los deberes que se esperaban de él. Pero si por alguna causa el liberto vivía de manera independiente, los lazos se relajaban, y si sus propios intereses y los de su patrón llegaban a ser contrarios surgían conflictos. Algunos libertos hasta llegaban más lejos y cometían abusos de confianza con su patrón o lo engañaban en diversos negocios. Por eso varios senadores pidieron que se concediera a los patrones víctimas de semejantes maniobras el derecho de revocar la manumisión del culpable para que quedara de nuevo reducido a la esclavitud.

Una vez más hubo opiniones contrarias y el debate se llevó al consejo del príncipe (del que entonces formaba parte Séneca): verdad era que la conducta de algunos libertos resultaba condenable, pero, ¿había por eso que modificar la condición de toda una clase social que ocupaba un lugar tan considerable dentro del estado? Se hizo notar entonces que muchos libertos desempeñaban funciones importantes, asistían a magistrados o a sacerdotes, servían en las cohortes reclutadas en Roma, servían como vigilantes nocturnos encargados de combatir los incendios, que entonces eran muy frecuentes. Algunos hasta poseían el rango de caballeros y ciertos senadores tenían por padre a un antiguo esclavo. En tales condiciones, ¿podría hacerse revocable la libertad y revertir situaciones adquiridas? Correspondía a los amos no dar a la ligera libertad a sus esclavos y reservar ese beneficio a quienes eran

verdaderamente dignos de él. Este fue el argumento que prevaleció. Se comprendió que no se podía privar a la sociedad romana de aquellos hombres que habían llegado a la posición que ocupaban por su talento, su dedicación y su inteligencia. ¿Cómo se podría amenazar con un retorno a la servidumbre a esos grandes servidores del príncipe a quienes se había visto en la época de Claudio, por ejemplo, participar en las decisiones más graves, dirigir los servicios más esenciales del Estado? La omnipresencia de los libertos en las proximidades del poder era un hecho innegable. En este sentido, Nerón había seguido la política de su padre adoptivo, una política que estaba de conformidad con las tradiciones más antiguas.

Ya durante la república, los libertos eran los "hombres de confianza" de su antiguo amo; con frecuencia debían su manumisión a los servicios que podrían prestarle. En la casa del príncipe, bajo el imperio, la misma situación llevó a los libertos a manejar verdaderas oficinas, por ejemplo, la que elaboraba la correspondencia imperial, otra encargada de recibir los memoriales y solicitudes, otra que tenía la tarea de preparar los discursos del príncipe y suministrarle los elementos de las necesarias decisiones. Había también una oficina financiera que llevaba las cuentas del patrimonio propio del príncipe. La extensión que tomara la *familia* de éste imponía crear una administración que se superpusiera a los viejos marcos políticos y en muchos casos los sustituyera. De esta manera los magistrados heredados de la república y que continuaban la tradición perdían poco a poco su importancia, por un lado, porque los libertos del emperador desempeñaban una parte cada vez mayor de reinado en reinado, y, por otra, porque se creaba un *cursus* reservado a los caballeros, la carrera de los procuradores.

Por todas estas razones, las diferencias entre las clases sociales eran menos acentuadas que antes. Existía una evidente tendencia a olvidar los orígenes de las personas. Ya no era una tara irremediable descender de un liberto y, por él, de un esclavo.

Pero tal vez convenga buscar otras causas de esta evolución, causas aun más profundas. Como vimos, en la sociedad romana arcaica, la célula elemental, la *familia*, estaba agrupada alrededor del padre, con los clientes, los libertos y los esclavos. Dentro de ese núcleo humano, cada categoría vivía su vida propia: las sirvientas, *famulae*, las "familiares", tenían "compañeros" que les daban hijos. Estos tenían la condición jurídica de su madre y se convertían en esclavos del amo; eran los *vernae*. Esta palabra no parece per-

tenecer al vocabulario indoeuropeo. Lo mismo que *servus*, tal vez sea de origen etrusco. El término corresponde ciertamente a un estado social establecido en la misma Italia cuando los latinos (futuros) se hicieron sedentarios en la Italia central. Parece que la situación de los esclavos en aquellos antiguos tiempos tenía un carácter patriarcal del cual se acordaban todavía los senadores que en el año 61 a. de C. se preocupaban por tomar precauciones contra eventuales levantamientos serviles. Entre los argumentos de esos senadores, como nos hace saber Tácito, figuraba el hecho de que antaño los esclavos nacían en la casa de la familia o en propiedades del patrimonio familiar y que "desde el principio aprendían a querer a su amo". Se agregaba que desde aquel tiempo las cosas habían cambiado mucho; hombres llegados de todas partes, sin tradiciones, sin religión o entregados a cultos bárbaros habían invadido a Roma, y de esas gentes nada bueno podía esperarse.

Aun cuando se desee creer que se trata aquí de una nostalgia algún tanto mítica, lo cierto es que la noción misma de *familia* conservaba su valor afectivo. El esclavo no era ya una "cosa" sino que era una persona a la que no se podía tratar como una bestia de carga. Los ergástulos, donde estaban encadenados los esclavos en las grandes propiedades confiadas a intendentes, constituían un mundo aparte, bien alejado de la realidad diaria de las ciudades. Hasta en las propiedades rurales el culto del lar doméstico (el "señor de la casa") se confiaba con frecuencia a un esclavo y a su "compañera". De suerte que si ese esclavo no poseía la personalidad civil, poseía por lo menos una personalidad religiosa que era como el embrión de su libertad.

Por cierto que ese germen de libertad tardó mucho en desarrollarse. Fue probablemente a partir de ese comienzo cuando se justificó primero y luego se generalizó la práctica de la manumisión. Pero hubo que esperar hasta el imperio para que se tomaran medidas destinadas a proteger la persona del esclavo.

Con Tiberio (¿o fue con Augusto?) se limitó el derecho que tenía el amo a exponer un esclavo juzgado criminal a los animales salvajes. Claudio, unos veinte años después, publicó un edicto que ordenaba dar libertad a todo esclavo que, viejo o enfermo, hubiera sido abandonado por su amo en el templo de Esculapio que estaba en la isla Tiberina. Se tomaron otras precauciones en el curso del siglo siguiente contra las crueldades de los amos. Los juristas imaginaron artificios para conferir a los esclavos una especie de personalidad; distinguieron, por ejemplo, el hecho de que un esclavo sea la propiedad de un amo y el hecho de que esté ba-

jo la potestad del amo: la simple propiedad sólo da al propietario derechos reducidos; únicamente la *potestas* permite usar los servicios que puede prestar el esclavo y, si el amo abusa de él, puede verse obligado a venderlo (¿desde la constitución de Antonino Pío?).

De manera que la sociedad romana evolucionaba, a partir del Alto Imperio, hacia la liberación de las personas y esto tal vez se haya debido en parte a la influencia de los filósofos, pero sobre todo a esas tendencias profundas como la conservación de los orígenes patriarcales y también la presión de una realidad social cada vez más compleja, cada vez más diferenciada que hacía estallar por todas partes marcos que habían llegado a ser demasiado estrechos.

El régimen del principado favoreció ciertamente la lenta evolución que conducía a la "libertad" de un número cada vez mayor de hombres y mujeres establecidos en el imperio. Una administración más justa que antes de las provincias y también la declinación de las grandes familias, que en la época de la república se disputaban el poder o dividían entre sí las riquezas del mundo, no dejaron de favorecer las libertades fundamentales, de las cuales la primera fue la paz. La guerra impone compulsiones..., la guerra es la compulsión por excelencia. En el imperio no se registraron más guerras que operaciones de frontera o expediciones fuera de las fronteras. Las provincias permanecieron en calma. Las tiranías locales, antes tan funestas en los Estados ciudades, eran menos numerosas y menos pesadas. El número de los ciudadanos romanos crecía y la "ley romana" era un recurso cada vez más eficaz que garantizaba en muchos casos la condición de las personas. Pero si bien no se puede creer que la vida en el imperio fuera siempre idílica, es seguro que cuando el orden romano estuvo a punto de desmoronarse, su fin no fue sentido como una liberación, sino que lo fue como el comienzo de una servidumbre. El imperio de Roma continuó siendo un modelo que los nuevos gobernantes se esforzaron por imitar y cuyo recuerdo nunca debía borrarse.

En cambio, en la propia Roma es innegable que el régimen del principado, tan benéfico para las provincias, pareció a algunos el advenimiento de una tiranía. El principado puso fin a lo que no tardó en llamarse la *libera respublica*, la "libre gestión de los negocios comunes". Como vimos, Augusto hizo todo lo posible para enmascarar el carácter autocrático del régimen. Presentó su autoridad como una necesidad transitoria impuesta por las secue-

las de las guerras civiles; se rodeó de consejeros, se mostró accesible a las críticas y a los consejos, como por ejemplo en su legislación "moral" que modificaba un primer texto de ley que había parecido inadmisible a la opinión pública. A partir del año 23 a. de C., Augusto cesó de ejercer el consulado sin interrupción y hasta habló de devolver "al pueblo" la realidad del poder. Los historiadores modernos ponen en duda su sinceridad. Si Augusto fue insincero, tal vez lo fue en la medida en que comprobaba que las antiguas instituciones de la *libera respublica* eran definitivamente caducas, que estaban condenadas por cerca de un siglo de agitaciones y que era menester innovar. Y muchos romanos, después de tantos años de guerras civiles, se inclinaban a creerle a causa de su inmenso deseo de paz.

Augusto encontró los medios de esta innovación sugeridos en diversos escritos y también gracias a ciertos ejemplos que le ofrecía el pasado reciente. Al evitar tomar el título de rey (*rex*) y queriendo tan sólo ser el primero —*princeps*— dentro del Estado, rendía tributo a una prudencia que podía haberle inspirado el ejemplo de César. Verdad era que Augusto establecía una monarquía de hecho, ¡pero una monarquía puede tomar un gran número de formas! El término con que Augusto nombraba la suya derivaba directamente de una institución indiscutiblemente republicana, valorizada recientemente por el propio Cicerón, por "enemigo de los tiranos" que se declarara éste. En el senado, en efecto, el primer nombre que figuraba en la lista de los Padres era el del *princeps senatus* (primero del senado), personaje revestido de una *auctoritas* particular, primero porque era el más prestigioso de la asamblea (un antiguo cónsul, un antiguo censor y las más veces ambas cosas), un personaje honrado entre todos y rodeado de la consideración general. Por tales razones era hombre "de buen consejo". Era a él a quien se interrogaba primero cuando el presidente de la sesión recogía las opiniones, y bien se sabe hasta qué punto los romanos tenían en cuenta todo comienzo, al que le conferían el valor de un presagio. El *princeps* del senado, designado cada lustro por el censor, era por excelencia el "primer consejero" de la república. Autoridad moral, sin privilegio jurídico particular ni mandato oficial, ese *princeps* ejercía en realidad la función de árbitro en los debates de la curia.

Ahora bien, durante los últimos tiempos de la república, cuando el Estado estaba desgarrado por las facciones, algunos hombres habían recordado con reconocimiento y nostalgia años en los que algunos grandes personajes habían ejercido —como simples

particulares (*privati*) sin poder legal definido— esa función de árbitro y habían evitado a la nación perturbaciones graves. Uno de ellos había sido Escipión Emiliano, el hombre que había destruido definitivamente a Cartago, que había establecido el poderío romano en Africa y que hacia el final de su vida había moderado la política del primero de los Gracos y templado los principios del *mos maiorum* en virtud de una reflexión teórica compartida con los filósofos e historiadores que lo rodeaban —esencialmente el estoico Panetio y su antiguo "preceptor" Polibio—, un hombre, pues, que unía a su gloria militar el prestigio de la cultura y de la razón. Su personalidad lo designaba para dirigir la vida del Estado en su doble aspecto, militar y civil, lo cual muy pronto iba a hacer el *princeps imperator*.

El ejemplo de Escipión Emiliano es aquel al que se refiere preferentemente Cicerón en sus escritos políticos. Cicerón pensaba que por ese lado se podría hallar la solución al problema que se presentaba a los hombres de su tiempo y que precisamente ésa era la manera de alcanzar el equilibrio entre las dos mitades de Roma, el imperio y la ciudad misma. El propio Cicerón después de reprimir la conjuración de Catilina, se consideraba apto para ejercer ese magisterio en lo tocante a la vida civil. Todavía no había alcanzado ningún laurel en los campos de batalla de modo que no podía apoyarse en ningún prestigio militar, pero esperaba que Pompeyo, el *imperator* victorioso que precisamente regresaba de Oriente cargado de gloria, lo aceptara como segundo y lo ayudara con su misma gloria.

Las circunstancias hicieron que ni Cicerón y ni siquiera Pompeyo pudieran llegar a ser, ni separadamente ni conjuntamente, los "primeros" del Estado. Cuando Pompeyo, después de la desaparición de Craso, parecía estar en condiciones de llegar a serlo, se vio que en realidad se lo impedía la gloria de César adquirida en las Galias. En cuanto a Cicerón, despojado por el exilio de gran parte de su prestigio, debió resignarse a permanecer en la sombra. El principado que él había soñado no pudo realizarse.

Pero la idea se había abierto camino. Los años de anarquía y de guerra civil habían hecho nacer el deseo de reencontrar la paz, y Cicerón no era el único en desear que el Estado tuviera un *rector* (por su etimología esta palabra se aproxima a la de *rex*): escritores como Salustio en *Cartas a César*, filósofos como el epicúreo Filodemo en su tratado de *El buen rey según Homero* (dentro de la línea de Isócrates y de los consejos dados por éste a Nicocles), cu-

yos papiros descubiertos en Herculano nos han devuelto importantes fragmentos, los estoicos, de los cuales uno, Atenodoro de Tarso, pertenecía al círculo inmediato del joven Octavio y también los discípulos de la Academia y del Liceo reconocían la necesidad de tener a la cabeza del Estado a un hombre superior por sus virtudes, su clarividencia, su dominio de sí mismo, un hombre que asegurara el orden y la paz. Aquello significaba el retorno al ideal otrora expresado por Isócrates y que se había concebido en una Grecia cansada de las democracias y de los conflictos que éstas provocaban entre las diferentes "libertades". Este mito del "buen rey" que, según vimos, se difundió ampliamente a través de las provincias del imperio romano, gracias a las instituciones organizadas por Augusto, explica que el principado haya podido establecerse en la propia Roma e imponer la autoridad de un hombre (victorioso en los campos de batalla y al propio tiempo protector del pueblo) al aparato de las magistraturas que administraban con su control los negocios del Estado. Pero esto entrañaba que los miembros de la vieja aristocracia se sintieran despojados de su influencia y de su poder. Lo mismo que los jóvenes compañeros de los Tarquinos, cuando se produjo la revolución que había establecido la república, los aristócratas tuvieron la impresión de haber perdido *su* libertad, esa libertad que les aseguraba poder ejercer por turno las grandes magistraturas, gobernar las provincias, adquirir gloria y riquezas y dejar un nombre ilustre en los fastos del imperio. Todo esto había quedado confiscado por el descendiente de una familia hasta entonces sin gran brillo, esos Julios, oriundos de un pequeño pueblo del Lacio e infinitamente menos nobles que los Claudios, los Fabios, los Cornelios o los Emilios, por ejemplo. El último representante de los Emilios, M. Emilio Lépido, hijo del triunviro caído en desgracia, fue el primero en formar una conjuración contra Octavio cuando éste se encontraba ausente de Roma. Pero su intento fracasó, desbaratado por Mecenas, que estaba entonces encargado de administrar Italia y la ciudad de Roma mientras aguardaba el regreso del vencedor. Siete años después se produjo la conjuración de Terencio Varrón Murena, descendiente también él de un largo y glorioso linaje y que en aquel momento ejercía el consulado con el propio Augusto. Era el hermano de Terencia, la esposa del fiel Mecenas y no ocultaba sus sentimientos cuando estaba en desacuerdo con la política del príncipe. Se gloriaba de su libertad de palabra, esa *parrhesia* tradicionalmente inseparable de los sentimientos republicanos. La conjuración que Terencio urdió de concierto con un tal Fanio Cepión,

fue descubierta. Los dos hombres fueron condenados a muerte y ejecutados sin proceso, como se había hecho antaño con los cómplices de Catilina. El senado dio su acuerdo. Nadie se atrevió a invocar la "libertad" ni el derecho de las personas. Cuando unos diez años después, Cornelio Cinna, un descendiente del gran Pompeyo, que por lo demás era un joven bastante estúpido (según decía Séneca), concibió el proyecto de asesinar a Augusto —siempre en nombre de la "libertad"—, uno de sus cómplices lo denunció; esta vez el príncipe se mostró generoso, quizás a petición de Livia. Cinna no fue castigado y algunos años después hasta llegó a ser cónsul. Cuando se produjo esta conspiración, el poder de Augusto estaba ya firmemente consolidado. Sin correr riesgos, el príncipe podía hacer uso de la clemencia. Y era ésta para él hasta una manera de manifestar una de las virtudes regias por excelencia (virtud de un "buen rey"), esa *clementia* que Séneca predicaría a Nerón un medio siglo después. Importaba, en momentos en que el régimen se hacía cada vez más monárquico, probar con los hechos que no era una tiranía.

Un peligro más grave se presentó en el año 2 a. de C. cuando Augusto se enteró de que su hija Julia llevaba una vida escandalosa, lo cual en sí mismo habría sido tolerable, si los amantes de que ella se rodeaba no hubieran pertenecido a esas grandes familias que no podían resignarse a haber perdido su "libertad". El principal cómplice de Julia era el propio hijo de Antonio, Julio Antonio, hijo del vencido en Actium. Dentro del grupo, este hombre era el que tenía razones más serias para odiar al príncipe. Junto con él estaban cierto Apio Claudio Pulcher, Sempronio Graco, Cornelio Escipión, todos representantes de aquella aristocracia destronada que no se resignaba a desempeñar un papel subalterno en el Estado. Aparentemente Julia contaba con ellos para pasar ella misma al primer plano. Augusto terminó por enterarse de todo. Desterró a su hija en la isla de Pandataria y Julio Antonio fue ejecutado.

Durante el reinado de Augusto hubo muchas otras conjuraciones, todas fomentadas por miembros de la aristocracia y todas ellas fueron reprimidas antes de haber realmente estallado, de manera que no pusieron el régimen en peligro, salvo en la medida en que dichas conjuras obligaron al príncipe a usar su *imperium* para castigar severamente con independencia de todas las garantías tradicionales de la *libertas*. De suerte que, contrariamente a las intenciones de Augusto, la monarquía sólo logró mantener lo que un historiador de aquel tiempo llamó una "paz san-

grienta", lo cual dista mucho de la apariencia de paz que puede resultar del terror.

Cuando la vejez de Augusto (tenía más de setenta años) y la decadencia de sus fuerzas hicieron presagiar un fin cercano, la opinión pública comenzó a interrogarse sobre el futuro. Tácito, que resumió lo que se decía por todas partes entonces en Roma, asegura que la mayor parte de los ciudadanos consideraban inevitable el mantenimiento del régimen. Sólo un pequeño número "exponía vanamente los méritos de la libertad". Esa libertad que daba miedo a la mayoría, esa libertad, que era sinónimo de discordias y de guerras, no tenía ningún atractivo. De manera que cuando se anunció que Augusto había dejado de vivir, "todo el mundo se precipitó en la servidumbre". Los representantes del poder civil, los dos cónsules en ejercicio, prestaron juramento a Tiberio, heredero e hijo adoptivo de Augusto, y el prefecto de los guardias pretorianos que ejercía el poder militar en nombre del *imperator* fallecido, inmediatamente hizo lo mismo. En los primeros tiempos, Tiberio fingió que no era más que el delegado de los senadores y del pueblo y el garante de la libertad de los ciudadanos en virtud del poder tribunicio que le había sido conferido por Augusto antes de su muerte. Luego, la lógica del sistema se impuso y a su vez el nuevo príncipe, a pesar de su preferencia por el régimen republicano, debió aceptar reinar.

Sólo podemos conjeturar cuáles fueron las influencias que hicieron de Tiberio, en lugar del "buen rey" que habría querido ser, el tirano que describe Tácito. ¿Le decepcionó el espíritu servil de los senadores decididamente indignos en su gran mayoría de ejercer de nuevo el poder en la libertad? ¿Fue empujado por Seyano, su prefecto del pretorio, cuyas intrigas para llegar al rango supremo le hicieron cometer crímenes inexpiables? ¿O simplemente se cansó Tiberio de una vida de la cual sabía bien que estaba siempre amenazada por el creciente odio que se sentía contra él? Tal vez todas estas causas o estas razones se sumaron y se combinaron para hacer de Tiberio el tirano sombrío y solitario que desde Capri escribía al senado largas cartas en las cuales le encargaba que realizara las elevadas obras que él había decidido por su cuenta.

Sea ello lo que fuera, cuando Cayo César (Calígula), después de haber sido asesinado Tiberio, lo sucedió, Roma se había convertido en una monarquía declarada y si el amo era llamado todavía *princeps*, el sentido de este título ya no tenía nada que ver con el que tenía en la época de Augusto. Calígula fue el primer tirano verdadero.

Los historiadores antiguos, Tácito, Suetonio, Dion Casio, enumeran los actos arbitrarios de Calígula, de Claudio, de Nerón, las acusaciones formuladas por delatores a su servicio contra los hombres más eminentes del senado desde el momento en que se sospechaba en ellos alguna independencia. En semejante mundo no había ningún lugar para la libertad, por lo menos esa libertad que se afirma con actos o palabras. La única libertad que subsistía era la de las conciencias. La palabra *libertas* tomó entonces un sentido que sin duda no era nuevo pero que exaltaba un aspecto que hasta entonces era secundario. La *libertas* fue un nombre que se dio entonces a la dignidad de la persona, a la independencia mantenida a pesar de todo, aunque no se tradujera en acciones. Por ejemplo, en los peores momentos del reinado de Nerón, L. Antistio Veto, calumniado y ciertamente condenado a muerte, respondió a su hija que le aconsejaba que hiciera su heredero al emperador para evitar la confiscación de sus bienes, que no quería "manchar con un acto último de servidumbre una vida pasada lo más cerca posible de la libertad".

Tácito, al exaltar este gesto, no aprueba empero por eso la actitud de los estoicos rígidos para quienes el suicidio era el refugio supremo. Tampoco aprobaba Tácito la oposición sistemática de esos mismos estoicos a un régimen que, en ciertas condiciones, podía ser benéfico para todos y que aseguraba al imperio la mayor libertad posible. Pero cuando el "tirano" da, por ejemplo, a Séneca la orden de morir, entonces, la única libertad consiste en resignarse a morir sin aguardar a ser muerto por la fuerza. El último asilo de la libertad es el respeto de sí mismo, tanto para un senador romano como para la hija de Príamo.

Una vez más, descubrimos que la libertad es inseparable de la muerte.

Orientaciones bibliográficas

Como las ideas expuestas en esta obra se basan esencialmente en una lectura de los textos antiguos, conviene remitirse a las ediciones que figuran en la Collection des Universités de France (Editions "Les Belles Lettres"),* especialmente a:

Homero: *Iliade*, ed. P. Mazon. *Odyssée*, ed. V. Bérard.

Herodoto: *Histoires*, ed. Ph. E. Legrand.

Esquilo: *Tragédies*, ed. P. Mazon.

Sófocles: *Tragédies*, ed. Dain-Mazon-Irigoin.

Eurípides: *Tragédies*, ed. Méridier-Chapouthier-Grégoire-Jouan.

Platón: *Dialogues*, ed. Croiset-Robin-Méridier-Chambry-Diès-Gernet.

Aristóteles: *Constitution d'Athènes*, ed. Mathieu et Haussoilier.
Ethique à Nicomaque (véase la edición de J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1967).
Politique, ed. J. Aubonnet.

Aristófanes: ed. Coulon y Van Daele.

Isócrates: *Discours*, ed. Mathieu y Brémond.

Tucídides: *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, ed. J. de Romilly.

* Se pueden hallar diversas ediciones en castellano de todos los autores clásicos. Remitimos al lector interesado a *Libros españoles en venta. ISBN 1983-84* y su *Apéndice 1984-86*. [E.]

Tito Livio: *Histoire romaine*, en particular los libros I a VII, ed. J. Bayet y R. Bloch.

Cicerón, *De la République*, ed. E. Bréguet.
Traité des Lois, ed. G. De Plinval.
Correspondance, en particular los tomos III, IV y V, ed. Constans-J. Bayet.

Tácito, *Annales*, ed. Wuilleumier.

Entre las obras generales y los ensayos, se deben citar:

Bordes, J.: *Politeia, dans la pensée grecque d'Homère à Aristote*, Paris, 1982.

Chamoux, F.: *La civilisation grecque*, París, 1963. [Hay versión castellana: *La civilización griega*, Barcelona, Juventud, 1967.]
La civilisation hellénistique, París, 1981.

Ducos, M.: "La liberté chez Tacite: droits de l'individu ou conduite individuelle?", en *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1977, 1, págs. 194-217.

Gaudemet, J.: *Institutions de l'Antiquité*, París, 1967.

Godechot, H.: *Regards sur l'époque révolutionnaire*, Toulouse, 1980.

Grimal, P.: *La civilisation romaine*, París, 1967, 5ª. ed. [Hay versión castellana: *La civilización romana*, Barcelona, Juventud, 1965.]
Cicéron, París, 1986.
Sénèque ou la conscience de l'Empire, París, 1978.
Le Siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des Guerres Puniques, París, 1975, 2ª ed.
L'amour à Rome, París, 1988.

Hellegouarc'h, J.: *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, París, 1963.

Magris, A: *L'idea di Destino nel pensiero antico*, Trieste, 1985.

Mathieu, G.: *Les idées politiques d'Isocrate*, París, 1925.

Pohlenz, M.: *La liberté grecque, nature et évolution d'un idéal de vie*, Paris, 1957.

Richard, J. C.: *Les origines de la plèbe romaine*, Paris, 1978.

Romilly, J. de: *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, 1951, 2ª ed.
Histoire et raison chez Thucydide, Paris, 1956.
La tragédie grecque, Paris, 1970.

Wirzubski, C.: *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and Early Principate*, Cambridge, 1950 (véase la importante reseña de A. Momigliano, en *Journal of Roman Studies* XLI, 1951, págs. 146-153).

Indice temático

Academia, 171.
Acarnania, 147.
Acrópolis de Atenas, 83, 87.
Actium (batalla de), 49, 172.
Actividades liberales, 100.
Admeto, 124.
Adriático, 147.
Aequitas, 72.
Africa (provincia de), 148, 151, 160, 170.
Afrodita, 118, 139.
Agamenón, 90, 91; (tragedia), 130, 131.
Agon (en las tragedias), 133.
Agora, 12.
Alceo, 123.
Alcestes, 136, 137.
Alcibiades, 104.
Alcinoo, 93.
Alcmena, 122, 123.
Alcmeónidas, 80, 82, 85.
Alejandro, 59, 88, 109, 110, 111, 113, 114, 139, 145.
Amazonas, 124, 138.
Amistad, 66.
Anarquía, 50, 145, 159.
Anax, 91.
Anaxágoras, 117.
Ancira, 23.
Andrápedo, 117.
Andrómeda, 123.
Anfitrión, 123.
Anibal, 114, 147.
Anito, 104.
Anquises, 118, 121.
Antigona (hija de Edipo), 13, 55, 134-136, 141; (tragedia), 133; (rey), 115.
Antistenes, 106, 113.
Antistio Veto, L., 174.
Antium (Anzio), 147.
Antonino Pio, 168.
Antonio (Marco Antonio), 21, 22, 25, 172.
Apolo, 84; de Delfos, 131; de Delos, 85, 159; ciclo de Apolo, 124; Palatino, 155; en general, 159.
Apuleyo, 148, 154, 155.
Apulia, 163.
Aqueos, 90, 116, 118, 122; (homéricos), 124.
Aquiles, 117, 120, 127, 137.
Areópago, 60, 97, 131, 137.
Arete, 128.
Argos, 90, 122; argivos, 86, 122, 124, 137.
Aristágoras, 83, 86, 102.
Arístides, 97.
Aristófanes, 95.
Aristogitón, 79, 80, 81, 97.
Aristónico, 143-144.
Aristóteles, 68, 80, 94, 95, 96, 98, 110, 114, 117, 164.
Arpino, 69.
Artemisa, 84, 91.
Asia, 99, 113, 143; central, 111; menor 82; *véase* Jonia, Cilicia.
Asilo (derecho de), 50, 158.
Asylum, 93.
Atalo III de Pérgamo, 143-144.
Ate (Error, Discordia), 118, 122, 142.
Atenas, 38, 42, 79, 80 y sigs., 85 y sigs., 107, 115, 127, 156.
Atenea, Palas, 87, 117, 131, 137. *Véase también* Minerva.

Atenienses, 14, 99, 100, 108, 122, 131, 135, 141, 162.
Atenodoro de Tarso, 171.
Atica, 99.
Auctoritas, 37, 44, 50, 71, 169.
Augures, 37, 38.
Augurium salutis, 37.
Augusto, 24, 37, 50, 74, 75, 153 y sigs., 160, 168, 171, 172; testamento de, 22, 69, 70.
Augustus (adjetivo), 149, 159.
Aulis, 91, 121.
Auspicios, 13, 40, 47, 48, 72, 121.
Autarkeia, 114, 142-143.
Aventino, 45, 47.

Bacanales, 157.
Baco, 47, 157.
Balbo (Cornelio), 74.
Bárbaros, 99, 139, 140.
Basileus, 92, 94, 130, 133.
Beocia, 86.
Bibulo Calpurnio, 73.
Bitinia, 155, 161.
Blosio de Cumas, 144.
Boule, 152-153.
Brindisi, 59.
Bruto Junio, 14, 19, 25, 50, 52, 53, 55.

Caballeros (en Roma), 43, 166.
Cadmea, 126.
Cadmo, 126.
Calchas, 121.
Calicles, 104.
Calidromo, 156.
Caligula, 155, 174.
Calipso, 120.
Camila (hermana de Horacio), 28.
Campania, 65, 158.
Campo de Marte (en Roma), 58, 158.
Capitolio, 31, 35, 48, 58, 59, 71, 76, 93.
Capri, 173.
Capua, 65.
Cartagineses, 87, 114; Cartago, 160, 170.
Casamiento (*conubium*), 54.
Casandra (hija de Priamo), 131.
Casandro (rey), 111, 115.
Casio, 14, 19. Tribuno, 21.
Catilina, 58, 64, 170, 172.
Catón de Utica, 66.
Catón el Censor, 41, 62.
Cáucaso, 59, 124.
Cecilio Metelo, C., 69.
Celtas (dioses de los), 159.
Centauros, 129.
Centuria, 43.
Cerámico (en Atenas), 79, 80, 127.
Ceres, 46, 48.
César (titulo imperial), 154.
César, 14, 19, 20, 21, 22, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 169, 170.
Cibeles, 83, 87, 157.
Cicerón, 20, 21, 22, 58-62, 65-68, 72, 74, 75, 79, 157, 169, 170.
Ciclopes, 124.
Cilicia, 84, 147.
Cimbros, 71.
Cimerios, 120.
Cimón, 130.
Cinismo, 105, 113, 139, 163.
Cinocéfalo, 115.
Circe, 120.
Cirene (edictos de), 149 y sigs., 156, 159.
Ciro, 108.
Ciudad del Sol, 144.
Ciudadania, 90 y sigs., 93, 111, 139, 142, 151; (derecho de), *véase Civitas romana*.
Civitas romana, 29, 93, 149.
Claudio (emperador), 47, 160, 166, 167, 174. Claudio Apio, 26. Claudio Pulcher Apio, 172.
Claudios (*gens* Claudia), 26, 171.
Cleantes, 142.
Clementia, 172.
Cleomenes, 82, 83, 84.
Clientes, 33.
Cliptemnestra, 130, 131, 137.,
Clistenes, 86.
Clodio, P., 60.
Collegia, 158, 161.
Comedia nueva, 101, 147.
Comercio (libertad de), 148, 149.
Comicios centuriatos, 21, 43. Curiatos, 29, 32, 35. Tributos, 21, 48, 70.
Comitium, 40.

Concordia, 79.
Concordia de los órdenes, 66.
Constantino, 162.
Cónsul, 57.
Contiones, 70.
Corfinio, 20.
Corinto, 96, 116, 148.
Cornelio Cinna, C., 71, 172.
Cornelio Escipión, 172.
Cornelio Léntulo Spinther, 20.
Cornelio Mérula, 71.
Cornelios, 171.
Craso, 170.
Cremero, 27.
Cremónides, 110.
Creonte (rey de Tebas), 55, 133, 134, 141.
Creta, 91, 123, 149.
Crisipo, 142.
Cristianismo, 122, 138, 160-161; cristianos, 161 y sigs.
Cronos, 127.
Cultos (libertad de), 156.
Curia (Senado), 40, 59, 164.
Curiacios, 27, 41-42.
Curias, 32, 35, 54; *véase* comicios curiatos.

Chateaubriand, 11.
Chipre, 91, 108.

Dacios, 156.
Danubio, 99.
Darío, 14, 84, 85, 88.
Datis, 84.
Decenviros, 26.
Delfos, 130, 156.
Delicati, 164.
Delos, 84, 88, 155.
Demetrio de Falero, 111.
Democracia, 133-134, 157.
Demócrito, 133.
Demos en Atenas, 95, 101.
Demóstenes, 108, 109, 110.
Derecho de apelación (*ius provocationis*), 28, 46, 53, 64.
Derecho de gentes (*véase ius gentium*), 160.
Derechos de los quirites (*ius quiritium*), 54.
Destino, 39, 117-118, 120, 123, 127, 129, 131.
Deudas, 1) en Roma, 43-45
2) en Atenas, 94.
Deyanira, 125, 136.
Diablos, 135.
Diana de Efeso, 159.
Dictadura, 74.
Dignitas, 71, 75.
Dii Consentes, 38.
Dinomeno (hijo de Hierón), 130.
Diodoro de Sicilia, 144.
Diógenes, 113.
Dion Casio, 174.
Dionisiacas (fiestas), 111, 156.
Dionisio de Siracusa, 101.
Dioses de los celtas, 159.
Disciplina militaris, 56, 57.
Domiciano (Flavio Domiciano), 76, 163.
Domicio Enobarbo, 20.
Domini, 45.
Dorios, 90, 122, 124.
Doxa (opinión), 139.
Druidas, 159.

Ecalia, 124.
Ediles de la plebe, 48.
Edipo, 133; *rey* (tragedia), 138, 139.
Egeo (civilización egea), 91; Mar, 99, 115, 123, 147.
Egina, 84.
Egipto, 87, 88, 113, 148, 151; divinidades egipcias, 158.
Egisto, 130.
Ekklesia (en Atenas), 38, 103.
Eleusis, 156.
Eleutheria (diosa), 89; concepto de, 116, 142.
Elio Tuberón, C., 65.
Emilio Lépido, M., 171.
Emilios, 171. *Véase* Paulo Emilio.
Enciclopedistas franceses, 45.
Eneas, 118, 121.
Eneida, 120.
Eolios, 122.
Epicteto, 164.
Epicúreos, 162.
Episteme (Ciencia), 142.
Eretria, 85.
Ergástulos, 167.

Erinias, 131, 132.
Escamandro, 117.
Escipión Emiliano, 65, 170.
Esclavos, 12, 15, 24, 63, 90, 98, 134, 136, 140, 142, 144, 155, 163; esclavitud, 123-126, 142.
Esculapio (templo de), 167.
España, 76.
Esparta, 81-86, 90, 91, 93, 95, 101, 102, 107, 115; espartanos, 82, 86, 87.
Espartaco, 143, 163.
Esqueria, 93, 120.
Esquilo, 13, 127, 129, 130, 131, 132, 134.
Esquines, 110.
Estenelo, 122.
Estilpón de Megara, 113.
Estoicismo (estoico), 16, 67, 114, 139 y sigs.; 163, 164, 171, 174.
Eta (monte), 125-126, 136.
Etiopes, 144.
Etna (ciudad), 130.
Etruscos, 31, 38, 58, 147, 167.
Eufrates, 59.
Euménides (tragedia), 131, 133, 145.
Eumeno de Pérgamo, 143.
Eupátridas, 130, 132.
Eurípides, 99, 136, 137, 139, 141.
Euristeo, 122, 123, 125.
Evágoras, 108, 130.
Evergetes (sobrenombre real), 154.

Fabios, 27, 171.
Facción, 27, 69, 70.
Falaris, 105.
Familia, 14-15, 24, 155, 166, 167.
Famulae, 166.
Fanio Cepión, 171.
Faraones, 87.
Fatalidad (*véase* Destino), 39.
Feciales, 57.
Fedra (hija de Minos), 138; tragedia, 138.
Fenicia, 87; fenicios, 147.
Fero, 124.
Fides, 33, 35, 51, 67, 75, 155, 156.
Fidias, 129.
Filipo II de Macedonia, 109, 110; Filipo V, 115.
Filodemo, 170.
Filósofo (en Roma), 161.
Flamen de Júpiter, 71.
Flaminino, 115, 116, 151.
Foro, 49, 59.
Forum Popilii, 63.
Fraternidad, 67.
Frigia, 121, 123, 157; *véase* Troya; frigios, 122, 144.

Gálatas, 144.
Galba (Sergio), 76.
Galia, 19, 20, 73, 159, 170; narbonense, 151; galos, 58, 163; *véase* Druidas.
Genos, 94.
Gentes, 26, 28, 32, 40, 44, 48, 51, 52, 54, 67, 75.
Georgias, 101.
Gerión, 124.
Germánico (sobrino de Tiberio), 39.
Gigantes, 135.
Gladiadores, 56.
Glaucias, 22.
Golfo Pérsico, 111.
Gracos, los (*véase* Sempronio), 64, 68, 170.
Gratia, 71.
Griegos, 79, capítulos 3 y 4 *pássim*, 90 y sigs., 99 y sigs., 108, 139.
Guerra, 57.
Guerras médicas, 88, 127.
Guizot, 11, 12.

Harmodio, 79, 80, 97.
Héctor, 117, 120.
Hécuba (tragedia), 137; mujer de Priamo, 137.
Helena, 118.
Hemón (hijo de Creonte), 135.
Hera, 122.
Heracles, 122-126, 136; *Los heráclidas* (tragedia), 136.
Herculano, 170-171.
Hércules, 159; *véase* Heracles.
Hermes, 119, 126.
Herodoto, 80, 83, 86, 93, 94, 102.

Hierón, 130.
Hiparco, 80.
Hipias, 14, 80, 83, 85, 97.
Hipólito (tragedia), 138; héroe, 138.
Homero (poemas homéricos), 117, 121.
Horacio, 27, 41-42, 53; el poeta, 126.
Hostes, 35.
Hûbris (desmesura), 134, 135.

Iamboulo (novela de), 144.
Ifigenia, 91, 137.
Ifito, 124.
Igualdad (*véase aequalitas*), 39; de las leyes, 80, 81-82.
Iliada, 90, 121.
Ilirios, 147.
Ilotas, 101.
Imperio universal, 140; *véase* Jerjes; de Roma, 140, 151, 155-156, 170.
Imperium, 30, 31, 36, 47, 48, 49, 54-57, 74, 76, 152, 172; *Maius*, 148; *Imperator*, 31, 56, 57, 74, 76, 90, 155, 170.
India, 111.
Infiernos, 126.
Isegoria, 101.
Isis, 158.
Isla Tiberina, 167.
Islamismo, 81.
Isócrates, 108, 109, 110, 130, 139, 170.
Isonomía, 81.
Itaca, 94, 119.
Italia Meridional, 113 (*véase* Magna Grecia).

Janículo, 58.
Jaucourt, De, 45, 50.
Jenofonte, 99, 107.
Jerarquia, 67.
Jerjes, 82, 86, 87, 89, 114, 135, 140.
Jonia, 83, 84, 88, 91.
Juegos ístmicos, 115.
Julia (hija de Augusto), 172.
Julio Antonio, 172.
Julios, 171.
Júpiter, 31, 32, 34, 38, 47, 54, 57, 71, 76, 155, 159; *Optimus*, 115; *Liber*, 155.
Jus commercii, 148.
Jus gentium, 160.
Justicia, 67-68, 104.
Justiniano, 16.

Koiranos, 91.

La Bruyère, 45, 50.
Labrador, 63.
Lacedemonios, 80, 107.
Lacio, 34, 121, 171.
Lago Trasimeno, 39.
Laodamia, 137.
Laomedonte, 118, 124.
Laos, 90.
Lar (dios doméstico), 167.
Latona, 84-85.
Latreia, 126.
Laurión (minas), 97.
Lépido (Emilio Lépido), 22.
Lesbos, 97.
Léucada, 96.
Lex, 37, 70.
Ley (*véase Lex*).
Ley agraria, 64.
Ley frumentaria, 64.
Ley sagrada, 56-57.
Leyes suntuarias, 65.
Liber pater, 47.
Libera, 47.
Libera respublica, 169.
Liberi, (hijos), 15, 24.
Libertas, 14, 16, 27, 30, 60, 71, 72, 76, 153, 168, 172, 174.
Libertos, 164 y sigs.
Liceo, 171.
Lidia, 124.
Ligas, 114, 115, 116; *véase también* aqueos.
Liturgias (impuesto), 150.
Livia, 172.
Livio Druso, 21.
Locrenses, 96.
Logos, 132.
Lucio (héroe de Apuleyo), 154.
Lucrecia (violación de), 25, 26.
Lúculo (Licinio), 75.
Lupo (comerciante), 148.

Lutacio Catulo, Q., 71.

Macaria (hija de Heracles), 136.
Macedonia, 109; macedonios, 88, 90; provincia romana, 116.
Magna Grecia, 83.
Maiestas, 29; *véase* Majestad.
Majestad (del principe), 161.
Mancipium, 155.
Manlio Torcuato, 56.
Manumisión, 100, 164 y sigs.
Mar Jónico, 147.
Mar Negro, 124.
Maratón, 14, 85, 109, 136.
Marco Aurelio, 16, 155.
Mardonio, 87.
Mario, C., 69, 71, 75.
Matronas, 15.
Mazdeismo, 88.
Mecenas, 171.
Medos, 82.
Megara (mujer de Heracles), 125.
Megara, 114.
Menelao, 90, 118.
Menenio Agripa, 45.
Mercurio, 159.
Metecos, 92, 101.
Micrino, 84.
Milciades, 86.
Mileto, 82, 83, 84, 88.
Milón, 59, 61.
Minerva, 61.
Miseno (cabo), 148.
Mitridates, 75.
Moira (destino), 118, 127.
Molū, 119.
Monarquia, 140, 168-169, 172.
Mons Albanos, *Mons Latiar*, 31,34.
Monte sagrado, 45.
Moral no escrita, 55.
Mos Maiorum, 32, 54, 170.
Mujeres (libertad de las), 25, 136.
Murena, L., 65, 66, 75.

Naxos, 82, 84.
Neoptolomeo, 137.
Nerón, 67, 76, 162, 164, 165, 173, 174.
Next, 45.
Nicipa, 122.
Nicocles, 108, 109, 130, 170.
Nobilitas, 41, 68.
Numancia, 62.

Octavio (Octaviano), *véase* Augusto, 154, 171.
Odisea, 93, 121, 147.
Officia, 66.
Oligarcas, 70, 73; régimen oligárquico, 102.
Olimpo, 118; Olimpia, 129; olimpicos, 135.
Onfala, 124, 125.
Opio, 74.
Ops (abundancia), 79.
Oráculos, 12, 121.
Orestes, 60, 61, 131; Orestiada, 129.
Ostracismo, 111.
Otium, 12.

Padres (= senadores), 75-76, 158.
Palatino, 155, 157.
Panateneas (fiestas), 80, 111, 156.
Pandataria, 172.
Panetio, 170.
Paris, 118.
Parrhesia, 74, 108, 133, 171.
Pastores, 63.
Pater, *patres*, 33, 35, 36, 52, 54, 67, 155; *véase* senado; 51. *Pater patriae*, 76.
Paternalismo, 67.
Patria (idea de), 44-45, 51.
Patricios, 46.
Patrón (*patronus*), 33, 34, 35, 36, 51, 67, 155.
Paulo Emilio, 65.
Pelasgos, 93.
Peleo, 127.
Peloponeso, 83, 123-124.
Pelops, 130.
Penélope, 119, 120.
Pérgamo, 143, 144; *véase* Atalo, Aristonico, Eumenes.
Pericles (siglo de), 82, 110, 127, 132, 135.
Periecos, 101.
Persas, 14, 82, 97, 128; tragedia, 130; reyes de, 82; *véase* Darío, Jerjes.
Perseo, 122.

Philippe Egalité, 52.
Pietas, 51, 67, 121; piedad, 135.
Píndaro, 128, 130.
Piratas, 147.
Pisistrato, 14, 80, 82, 96, 97, 109-110; pisistrátidas, 79, 84, 127.
Pitonisa, 82, 124.
Platea, 85, 87, 89.
Platón, 68, 99, 104-107, 110, 139; República de, 101, 144.
Plebe, 46 y sigs.; *véase también* tribunos de la.
Plinio el Joven, 155, 161.
Plutón, 47.
Poine, 124.
Polibio, 170.
Polinices, 133.
Poliorcetes, 111, 114.
Polis (*véase* ciudad), 93.
Politeia, *véase* Aristóteles; de Zenón, 139.
Polixena (hija de Priamo), 138, 174.
Polo, 104.
Pomerium, 30, 47, 55, 59.
Pompeyo (Cn. Pompeius Magnus), 60, 147, 170.
Popea (mujer de Nerón), 161.
Popilio Lenas, P., 62.
Populares, 65, 71, 73-74.
Portoria (derechos de aduana), 148.
Poseidón, 117, 118.
Postumio Tuberón, A., 56.
Potestas, 168.
Presagios, 13, 39; *véase también* augurios.
Priamo, 118, 174.
Principado, 60, 168; *véase capítulo* 5.
Principe (*princeps*), 76, 153, 156, 170; *véase* capitulo 5.
Prometeo, 127, 128, 129, 130, 131.
Proserpina, 47.
Protágoras, 128.
Protesilao (tragedia), 137.
Provincianos (libertad de los), 149 y sigs.

Queronea, 110.
Quios, 97.
Quirino, 32.
Quirites, 15, 32, 76, 152.

Rabirio, C., 58.
Racine, 138.
Racionalidad, 131-132.
Ravena, 16, 148.
Razón de Estado, 55, 134.
Razón, 132.
Re, 87.
Realeza, 90-91, 130.
Rector, 170.
Regnum, 153.
Religión romana, 156.
Rétores (en Roma), 162.
Revolucionario, 86, 108.
Reyes de Roma, 28-29, 35, 50, 57, 168, 169; de los Sacrificios, 92; rey de Persia, 82, 83, 84, 86, 108; rey en Macedonia, 90; rey homérico, 90 y sigs.; "buen rey", 109, 130, 131, 171.
Roca Tarpeya, 46.
Roma (diosa), 154.
Romanización, 160.
Rómulo, 32, 49, 93.
Rousseau, J. J., 11, 96.
Rubicón, 19.

Sabina (pais), 48.
Sabio (el), 106, 141.
Sacer, 56.
Sacerdotes (en Roma), 157.
Sacramentum, 56.
Sacrificios de niños, 160.
Saint-Evremond, 121.
Salamina de Atica, 87, 97, 109, 136; de Chipre, 91, 108.
Salus, 79.
Salustio, 69, 170.
Samnitas, 56.
Samos, 97.
Sardis, 83, 87.
Satricum (inscripción de), 27.
Saturnino, 21.
Sempronio Graco, C., 21, 62, 64, 172.
Sempronio Graco, T., 21, 44, 62, 63, 144.

Senado, 35, 36, 70, 73, 157, 168, 169; senadores romanos, 116, 162.
Séneca, 15, 67, 138, 165, 172, 174.
Serapis, 158.
Servus, 166.
Seyano, 173.
Sicilia, 63, 83, 87, 105, 110, 113, 129, 144, 163.
Sila (o Sylla), 19, 59, 64, 74.
Siracusa, 101, 131.
Siria, 87.
Socialismo de Estado, 97.
Sócrates, 68, 103 y sigs., 110, 113, 135, 157.
Sofistas, 109, 130, 133, 162.
Sófocles, 13, 55, 133, 135, 136, 140.
Sol, ciudad de, 144; dios sirio, 158.
Soldado (en Roma), 30, 55, 56, 76, 151, 152.
Soli, 91.
Solón, 94-96, 103.
Sorteo, 42.
Suetonio, 159, 174.

Tácito, 11, 158, 164, 167, 173, 174.
Tafo (isla), 147.
Tales de Mileto, 88.
Tántalo, 130.
Tarquinos, 25, 26, 49, 52, 89, 91, 94, 171; Tarquino Colatino, 51.
Teano, 63.
Teatro, 12, 111.
Tebas, 122, 126; tebanos, 87, 102-103, 107.
Temistocles, 87.
Templum (espacio "inaugurado"), 40.
Terencia (mujer de Mecenas), 171.
Terencio Varrón Murena, 171.
Tersites, 90.
Tesalia, 124.
Tesalo, 80.
Teseo, 122, 126, 138.
Testar (derecho de), 54.
Tetis, 127.
Teutburgo (bosque de), 38.

Theoria, 117.
Tiber, 121.
Tiberio, 39, 57, 158, 160, 167, 173.
Tindaro, 118.
Tiranía, 13, 14, 21, 50, 72, 80, 94, 107, 127, 130, 173; tirano, 89, 91-92, 141.
Tiranoctones, 79, 80, 81, 82, 109.
Tiresias, 120.
Tirreno (Mar), 147.
Titanes, 135; *véase también* Prometeo.
Tolomeo I Soter, 115, 154.
Tolomeo III Evergetes, 115.
Tolomeos (dinastía de los), 151.
Toscana, 62.
Tracia, 84.
Trajano, 156, 161.
Traquinias, Las (tragedia), 136.
Tribunos del pueblo (o de la plebe), 19, 21, 45, 73, 103.
Troya, 90, 118, 119, 120, 122, 124, 137; troyanos, 117.
Tucídides, 80.
Tumultus, 57-58.
Túnez, 148.
Turcos, 88.

Ulises, 16, 93-94, 118, 119.

Valerio Máximo, 57.
Valerio, P., 27.
Varo (Quintilio), 39.
Vernae, 166-167.
Vespasiano (Flavio), 76.
Vía Emilia, 63.
Victoria, 79.
Vindex (Julio), 76.
Virgilio, 120, 121, 154.
Virginia, 26.
Volscos, 147.

Yocasta (madre de Edipo), 138.
Yugurta, 69.

Zenón de Citium, 139, 140, 141, 142.
Zeus, 87, 118, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 131; de Olimpia, 129.